وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم ولعلهم یتفکرون

ارشاد القاری

الی

صحیح البخاری

تالیف

مفتی اعظم حضرت اقدس مولانا مفتی رشید احمد قدس اللہ سرہ

الحجاز کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الذِّکۡرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیۡہِمۡ وَلَعَلَّہُمۡ یَتَفَکَّرُوۡنَ﴾

ارشاد القاری
إلی
صحیح البخاری

تالیف

حضرت اقدس مفتی اعظم شیخ الحدیث مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ تعالی

باہتمام: حضرت مولانا قاسم صاحب دامت برکاتہم العالیہ

جملہ حقوق محفوظ ہیں

سن طبع .... سنہ ۱۴۳۴ھ
ناشر .... الحجاز کراچی
مطبع .... العامر پریس 0321-2382266

ملنے کا پتہ: مکتبۃ الخلیج

دکان نمبر 11، سلام کتب مارکیٹ، نزد جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن، کراچی- 0314-2139797

فہرست مضامین

تذکرة الکتاب ۸
تقدمه ۹
سند کتب الحدیث ۱۱
رؤس ثمانیه ۱۲
حجیة الحدیث ۱۴
تدوین حدیث ۲۵
الفوائد الجلیلة ۳۰
وجه عدم تخریج الشیخین من الامام الاعظم ۳۰
سبب ترک الترمذی التصریح باسم الامام الاعظم ۳۲
اهل العلم الفقهاء واهل الحدیث صیادله ۳۳
نبذة من احوال البخاری رحمه الله تعالیٰ ۳۴
احوال الجامع الصحیح ۴۰
کتاب کا پورا نام ۴۲
وجہ تسمیہ ۴۲
اقسام مؤلفات الحدیث ۴۲
الحدیث الصحیح ۴۴
اتصال سند کی شرائط ۴۴
ارسال وتدلیس میں فرق ۴۵
صحاح ستہ ۴۸
طبقات رواة ۴۹
صحیح بخاری کی فضیلت ۵۰
مذاهب الائمه الستة ۵۱
معنی علی شرط الشیخین ۵۳
تعلیقات البخاری ۵۴
وجه عدم البدایة بحمدالله ۵۶
عادات البخاری ۵۸
وجه البدایة ببدء الوحی ۵۹
باب کیف کان بدء الوحی الی رسول الله ﷺ ۶۲
اصطلاحات المحدثین ۶۲
تراجم البخاری ۶۴
معنی الوحی ۶۶
اقسام وحی الانبیاء علیهم السلام ۶۷
قول الله عزوجل انااوحیناالیک کما اوحینا الخ ۶۸
الفرق بین النبی والرسول ۶۹
نکته ازشیخ الهند رحمه الله تعالیٰ ۷۰
حدثنا الحمیدی ۷۱
المناسبة بین الترجمة ۷۳
انما الاعمال بالنیات ۷۴
معنی نیت ۷۷
الفرق بین الجمل ۷۸
وجه اختصار اجزاء الحدیث ۷۹
وجه تخصیص المرأة ۸۱
فائده از مواهب لطیفه ۸۲
نیت مخلوط کا حکم ۸۳
حدثنا عبدالله بن یوسف ۸۳
احیانا یأتینی مثل صلصلة الجرس ۸۵
حدثنا یحی بن بکیر ۸۹
الرؤیا الصالحة فی النوم ۸۹
رؤیا الانبیاء وحی پر اشکال کا جواب ۸۹
تفصیل تأثیرات اربعه ۹۵

عنوانات	صفحہ	عنوانات	صفحہ
تحقیق ایمان ورقه بن نوفل	۱۰۱	تأویل الأیات الدالة علی زیادة الایمان	۱۴۷
حدثناموسیٰ بن اسماعیل	۱۰۵	جواب آثار الصحابه والتابعین	۱۴۸
لاتحرک به لسانک الخ کاربط	۱۰۷	ضرورتِ صحبت پر چند دلائل	۱۵۳
حدثنا عبدان	۱۱۲	تقویٰ کے سات درجات	۱۵۹
حدثنا ابوالیمان	۱۱۳	بني الاسلام علی خمس	۱۶۲
تشریح الفاظ مکتوب گرامی آنحضرت ﷺ	۱۱۶	وجه تخصیص الارکان الخمسة	۱۶۲
تحقیق شرک	۱۱۸	حکمة الترتیب فی فرضیة الارکان الاربعة	۱۶۳
سجدہ تعبدی وتعظیمی میں فرق	۱۱۹	اسبابِ محبت	۱۶۶
کتاب الایمان	۱۲۳	باب امورالایمان	۱۶۸
البحث الاول فی معنی الایمان لغة وشرعا	۱۲۳	الایمان بضع وستون شعبة	۱۶۹
کفر کی اقسام	۱۲۵	اعداد کی اقسام	۱۷۰
تاویل قول الامام الایمان معرفة القلب	۱۲۶	باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده	۱۷۴
تواتر کی اقسام	۱۲۶	باب ای الاسلام افضل	۱۷۵
معیارحق	۱۲۸	باب اطعام الطعام من الاسلام	۱۷۹
البحث الثانی فی ان الاقرارداخل فی الایمان ام لا؟	۱۳۴	باب من الایمان ان یحب لاخیه مایحب لنفسه	۱۸۲
البحث الثالث فی ان الاعمال داخلة فی الایمان ام لا؟	۱۳۵	باب حب الرسول ﷺ من الایمان	۱۸۳
اختلاف انظار	۱۳۵	اسبابِ محبت	۱۸۳
امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے دلائل	۱۳۷	باب حلاوة الایمان	۱۹۲
اختلاف مقتضیات احوال	۱۴۰	باب علامة الایمان حب الانصار	۱۹۳
امام کومرجئہ میں شمار کرنے کا مطلب	۱۴۰	اختلاف العلماء کی تحقیق	۱۹۵
البحث الرابع فی زیادة الایمان ونقصانه	۱۴۱	جوازاختلاف کی شرائط	۱۹۷
وجه التطبیق بین قول الامام والمحدثین	۱۴۵	باب بلاترجمه	۱۹۹
البحث الخامس فی النسبة بین الایمان والاسلام	۱۴۵	الحدود کفارات ام لا؟	۲۰۰
البحث السادس هل یجوز ان یقول انامومن ان شاء الله تعالیٰ	۱۴۶	قرآن مجید کے چندلطائف نفیسه	۲۰۵
البحث السابع فی الایمان التقلیدی والاستدلالی	۱۴۷	باب من الدین الفرار من الفتن	۲۰۷
خلاصة المذاهب فی حقیقة الایمان	۱۴۷	باب قول النبی ﷺ انااعلمکم بالله الخ	۲۰۷

عنوانات	صفحہ	عنوانات	صفحہ
باب تفاضل اهل الايمان فى الاعمال	٢١٠	هل يشترط الاجتناب عن الكبائر فى كون الاسلام هادماللسيئات	٢۵٣
باب الحياء من الايمان	٢١۵	حكم حسنات الكافر	٢۵٦
باب فان تابوا واقاموا الصلوٰة الخ	٢١٦	باب احب الدين الى اللّٰه عزوجل ادومه	٢۵٩
حكم تارک الصلوٰة	٢١٦	باب زيادة الايمان ونقصانه	٢٦٠
باب من قال الايمان هو العمل	٢١٩	باب الزكوٰة من الاسلام الخ	٢٦٢
باب اذالم يكن الاسلام على الحقيقة	٢٢٠	بحث وجوب الوتر	٢٦٣
قالت الاعراب آمنّا کا مصداق	٢٢١	واللّٰه لاازيد على هذا ولا انقص	٢٦۵
باب افشاء السّلام من الاسلام	٢٢٢	تحقيق الحلف بغير اللّٰه	٢٦۷
باب كفران العشير وكفردون كفر	٢٢۴	باب اتباع الجنائز من الايمان	٢٦۷
باب المعاصى من امر الجاهلية	٢٢۷	باب خوف المؤمن ان يحبط عمله وهولايشعر	٢٦٨
حكم مرتكب الكبيرة	٢٢۷	استدلال المعتزلة بقوله تعالىٰ ياايهاالّذين آمنوا لاترفعوا اصواتكم الآية	٢٦٨
مراتب القصد	٢٢٩	توجيه قول الامام الاعظم ايمانى كايمان جبريل	٢٦٩
باب ظلم دون ظلم	٢٣١	تمويه المرجئة	٢۷٢
استدلال المعتزلة بقوله تعالىٰ الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم الخ	٢٣٢	تلبيس المعتزلة والخوارج	٢۷٣
باب علامة المنافق	٢٣۴	باب سؤال جبريل النبى ﷺ	٢۷۵
باب قيام ليلة القدر من الايمان	٢٣٦	كان النبى ﷺ بارزا يوما للناس	٢۷٦
باب الجهاد من الايمان	٢٣۷	ان تعبداللّٰه كانک تراه	٢٨١
باب الدين يسر	٢٣٩	معنى حصول النسبة	٢٨٢
باب الصلوٰة من الايمان	٢۴١	وجه السؤال عن الساعة	٢٨۴
تاريخ تحويل القبلة	٢۴٢	مسألة علم الغيب	٢٨٨
شرح الفاظ الحديث	٢۴۴	چندنکات نفیسہ	٢٩٦
انه صلى اول صلوة صلاها صلوٰة العصر	٢۴۵	باب بلاترجمہ	٣٠١
فداروا كما هم قبل البيت	٢۴۷	باب فضل من استبرأ لدينه	٣٠١
حكم العمل قبل علم النسخ	٢۴۷	لفظ مشتبهات كى تحقيق	٣٠٢
وجه الشبهة فى صحة صلوة من مات قبل تحويل القبلة	٢۴٩	اسباب شبهه	٣٠٢
باب حسن اسلام المرء	٢۵٢	محل العقل	٣٠٣

عنوانات	صفحہ	عنوانات	صفحہ
باب اداء الخمس من الایمان		کسی مصلحت کی خاطر گناہ کی گنجائش نہیں	۳۳۰
حدیث وفدعبدالقیس	۳۰۴	باب من جعل لاهل العلم ایّاما معلومة	۳۳۰
عدم جواز لجمعة فی القریٰ	۳۰۴	بدعت کی تعریف	۳۳۰
الحکمة فی الاجمال قبل التفسیر	۳۰۶	باب من یردالله به خیرا یفقهه فی الدین	۳۳۰
وجه عدم ذکرالحج	۳۰۷	رفع الاشکال عن قوله علیه السلام انّما قاسم والله یعطی	۳۳۱
الرخصة فی الانتباذ فی کل وعاء	۳۰۹	باب الاغتباط فی العلم والحکمة	۳۳۲
باب ماجاء ان الاعمال بالنیة والحسبة	۳۰۹	الفرق بین الحسد والغبطة	۳۳۲
باب قول النبی ﷺ الدّین النصیحة	۳۱۰	حضرت نانوتوی کی تواضع کاعالم	۳۳۳
کتاب العلم	۳۱۳	باب ماذکرفی ذهاب موسیٰ علیه السلام فی البحر الخ	۳۳۴
رفع الاشکال عن قوله تعالیٰ وقل رب زدنی علماً	۳۱۳	الاختلاف فی نبوة خضرعلیه السلام ووفاته	۳۳۵
باب من سئل علما وهومشتغل فی حدیثه	۳۱۴	رفع الاشتباه فی افضلیة علم الاسرار علی علم الشریعة	۳۳۶
باب من رفع صوته بالعلم	۳۱۵	قول ابن العربی ان الولایة افضل من النبوة	۳۳۷
باب قول المحدث حدثنا واخبرنا الخ	۳۱۵	باب قول النبی ﷺ اللّهم علمه الکتاب	۳۳۸
الاختلاف فی افضلیة القراءة علی الشیخ اوقراءته علی التلامذة	۳۱۶	باب متی یصح سماع الصغیر	۳۳۸
وجه الشبه بین المسلم والنخلة	۳۱۷	بلوغ الراوی من شرائط الاداء لامن شرائط التحمل	۳۳۹
باب القراءة والعرض علی المحدث	۳۱۸	باب الخروج فی طلب العلم	۳۴۱
استدلال المالکیة علی طهارة بول مایؤکل لحمه	۳۱۹	باب فضل من علم وعلّم	۳۴۲
تحقیق لفظ اللّهم وموضع استعماله	۳۲۰	باب رفع العلم وظهورالجهل	۳۴۳
باب مایذکر فی المناولة	۳۲۱	من اصحاب الرأی؟	۳۴۴
اتخاذالخاتم للضرورة	۳۲۳	رفع التعارض بین رفع العلم وظهورالقلم	۳۴۵
باب من قعدحیث ینتهی به المجلس	۳۲۳	سبب کثرة النساء	۳۴۶
باب قول النبی ﷺ رب مبلغ اوعیٰ سامع	۳۲۴	حکمة تعددالازواج والحصر فی الاربع	۳۴۸
باب العلم قبل القول والعمل	۳۲۴	باب فضل العلم	۳۵۱
عالم کسے کہتے ہیں؟	۳۲۵	وجه تعبیراللبن بالعلم	۳۵۲
ربانی کی تفسیر	۳۲۷	باب الفتیا وهوواقف علی ظهرالدابة وغیرها	۳۵۲
حکمت کی جامع تفسیر	۳۲۸	باب من اجاب الفتیا باشارة الید والرأس	۳۵۳
باب ماکان النبی ﷺ یتخولهم بالموعظة	۳۲۸	هل یسال الکافر عن دینه فی البرزخ؟	۳۵۵

عنوانات	صفحہ	عنوانات	صفحہ
دفع الاشکال فی عدم رؤیة عذاب القبر	۳۵۶	قصۂ قرطاس	۳۷۷
باب الرحلة فی المسألة النازلة	۳۵۶	باب العلم والعظة باللیل	۳۸۶
الاختلاف فی ثبوت الرضاعة	۳۵۷	باب السمر بالعلم	۳۸۸
باب التناوب فی العلم	۳۵۷	لایبقیی ممن هوعلی ظهر الارض احد	۳۸۹
طریق تحصیل العلم لعدیم الفرصة	۳۵۷	الاستدلال علی وفاة خضر علیه السلام	۳۸۹
باب الغضب فی الموعظة والتعلیم اذا رای مایکره	۳۵۸	بیان عدم استحباب الرکعتین بعدالوتر	۳۹۱
الغضب المحمود	۳۵۸	باب حفظ العلم	۳۹۲
باب من اعادالحدیث ثلاثالیفهم	۳۵۸	باب الانصات للعلماء	۳۹۳
الحکمة فی اعادة الکلام	۳۵۸	باب مایستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم	۳۹۳
باب تعلیم الرجل امته واهله	۳۵۹	بیان نبوة یوشع بن نون	۳۹۴
البحث فی تحقیق سبب الاجرین	۳۶۰	باب من سئل وهوقائم	۳۹۵
باب هل یجعل للنساء یوم علحدة	۳۶۳	باب السّوال والفتیاعندرمی الجمار	۳۹۵
باب لیبلغ الشاهد الغائب	۳۶۴	باب قول الله تعالیٰ وماأوتیتم من العلم الا قلیلا	۳۹۵
اقوال العلماء فی اقامة الحد فی الحرم	۳۶۵	لااری جُنة العالم	۳۹۶
باب اثم من کذب علی النبی ﷺ	۳۶۶	باب من ترک بعض الاختیار	۳۹۶
الاختلاف فی تکفیر من کذب علی النبی ﷺ	۳۶۶	تاریخ بناء البیت	۳۹۶
لایجوزوضع الحدیث للترغیب والترهیب	۳۶۶	استقبال حطیم سے نماز صحیح نہیں ہوگی۔	۳۹۷
اعتراض ابن حزم علی الامتناع من کثرة الروایة	۳۶۸	باب من خص بالعلم قوماً دون قومٍ	۳۹۸
اقسام الرؤیا	۳۶۹	لاینبغی ان یذکرالمتشابه عندالعامة	۳۹۹
تحقیق حدیث من رانی فی المنام فقدرانی	۳۶۹	استدلال المرجئة والاجوبة عنه	۴۰۱
هل یلزم ان تکون رؤیة ﷺ فی صورته الاصلیة	۳۷۰	باب الحیاء فی العلم	۴۰۲
خواب میں حضور ﷺ کاقول بالاتفاق حجت نہیں	۳۷۱	باب من استحی فامرغیره	۴۰۴
رؤیة ﷺ بالجسدالمثالی	۳۷۲	باب ذکرالعلم والفتیا فی المسجد	۴۰۴
باب کتابة العلم	۳۷۲	باب من اجاب السائل باکثر مماساله	۴۰۴
مسأله معرکة الآراء فی قتل المسلم بالذمی قصاصاً	۳۷۳	باب فضل الوضوء والغرالمحجلون من آثار الوضوء	۴۰۵
الاختلاف فی حکم لقطة الحرم	۳۷۶	تحقیق اطالة الغرة	۴۰۵

باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض	۴۰۸	حدیث پر فلسفیانہ اشکالات کے جوابات	۴۱۴
دلیل الحنفیة علی ان القرء فی العدة بمعنی الحیض	۴۰۹	توجیہ عجیب احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوۃ فجر بطلوع شمس	۴۲۰
الجدول فی ایام العدة علی اختلاف المذاهب	۴۱۰	تقریر حضرت حکیم الامت قدس سره	۴۲۵
تحقیق انیق متعلق حدیث اشتکت النار الی ربها	۴۱۲	تفاضل انبیاء علیہم السلام	۴۳۰
کیا جہنم میں طبقۂ زمہریریہ بھی ہے	۴۱۲		

تذکرۃ الکتاب

از مولانا محمد تقی عثمانی مدیر البلاغ واستاذ حدیث دار العلوم کراچی

ارشاد القاری حضرت مؤلف دامت برکاتہم کے درس بخاری کی تقاریر کا مجموعہ ہے۔ مؤلف موصوف نے کئی سال مسلسل مختلف دینی مدارس اور بالآخر دار العلوم کراچی میں صحیح بخاری کا درس دیا ہے۔ خود راقم الحروف نے بھی صحیح بخاری آپ ہی سے پڑھی ہے، اس درس کے دوران کچھ یادداشتیں خود حضرت مؤلف مدظلہم نے بھی مرتب فرمائی تھیں اور بعض طلباء نے آپ کی تمام تقاریر کو ضبط بھی کیا تھا، ان تمام مجموعوں کو سامنے رکھ کر فاضل مؤلف نے یہ کتاب مرتب فرمائی ہے اور تمام حوالوں کی از سر نو تحقیق فرما کر اسے نہایت مستند اور محقق بنا دیا ہے۔

زیر نظر کتاب میں شروع کے پچپن صفحات علم حدیث پر ایک نہایت مفید مقدمہ کی حیثیت رکھتے ہیں خاص طور سے حجیتِ حدیث پر جو بحث اس میں آگئی ہے وہ اپنے اصول تجزیہ، مستحکم دلائل اور ٹھوس معلومات کے لحاظ سے اپنے موضوع پر ایک منفرد چیز ہے۔

کتاب کا باقی حصہ کتاب الایمان اور کتاب العلم تک کی تشریح وتوضیح اور اس سے متعلق فقہ، حدیث، تصوف اور کلام کے نہایت گراں قدر مباحث پر مشتمل ہے۔ فاضل مؤلف کے اسلوب میں وسعت سے زیادہ عمق پایا جاتا ہے، اس لیے کتاب میں بعض طویل الذیل مباحث کو نہایت دلنشین اختصار کے ساتھ سمو دیا گیا ہے۔ مختصر یہ کہ ان تقاریر میں اکابر علماء دیوبند کی ایک جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ بحیثیت مجموعی علماء اور طلبہ دونوں کے لیے یہ کتاب نہایت مفید ہے، اور بعض ایسے نکات ومباحث پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری کی عام شروح اور امالی میں نہیں ملتے۔

محمد تقی عثمانی

البلاغ ذی الحجہ سنہ ۱۳۸۹ھ

تقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہ بندۂ ظلوم وجہول اپنے رب کریم کی رحمت واسعہ کا بلا استحقاق امیدوار بنا بر ایں کہ ۔

لطف عام اونمے جوید سند   آفتابش بر حدثہا می زند

عرض گزارہے کہ تدریس صحیح بخاری کے زمانہ میں بندہ نے کچھ یادداشتیں ضبط کرلی تھیں، اور دورانِ تدریس میں مختلف طلبہ نے بالاہتمام تقاریر کے مجموعے مرتب کیے، ان امالی میں شروح حدیث کے علاوہ حکیم الامۃ حجۃ اللہ فی الارض حضرت تھانوی اور شیخ العرب والعجم حضرت شیخ مدنی اور امیر الکلام حضرت شیخ عثمانی اور سلطان العارفین مرشدی ومولائی حضرت پھولپوری قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم جیسے بحور ناپیدا کنار کے فیوض بھی بقدر ظرف موجود ہیں۔ وفی اموالھم حق للسائل والمحروم ع

ولـلأرض من كأس الكرام نصيب

اس مدت مدیدہ کے مختلف اوقات میں مختلف احباب نے متعدد بار اصرار کیا کہ اس مجموعہ کو افادۂ عام کے لیے طبع کروادیا جائے، مگر اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر ایک زمانہ تک تو اس کا خیال ہی پیدا نہ ہوا۔ پھر اس کے بعد کئی سال تک یہ کیفیت رہی کہ کئی بار اس خیال کی چنگاری چمکی اور بجھ گئی۔ لیکن کل امر بوقته رهين، اس میں خلاق عظیم، علام الغیوب، لطیف وخبیر کی حکمت کو کون سمجھے؟ پس بغیر کسی محرک کے یکایک قلب میں خیال آیا کہ شاید قادر مطلق اس خدمت کو صدقۂ جاریہ اور الباقیات الصالحات کی فہرست میں داخل فرماکر ذخیرۂ آخرت بنادے۔ وماذلک علی اللہ بعزیز۔

تو مگو مارا بداں شہ بار نیست   باکریماں کارہا دشوار نیست
گر جہاں پر برف باشد سر بسر   تاب خور بگدازدش در یک نظر

علی اننی اقول کما قال الحافظ ابوبکر البرقانی رحمہ اللہ تعالیٰ

وما لی فیه سوی اننی   اراه هوی وافق المقصدا

وارجو الثواب بکتب الصّلوۃ   علی السید المصطفیٰ احمدا

پھر اچانک حدیث قدسی، انا عندظن عبدی بی، ذہن میں آئی جس نے اس امید کو یقین سے بدل دیا، جس سے طباعت کا خیال مبدل بعزم ہوگیا۔

یارب واجعل رجائی غیر منعکس   لدیک واجعل حسابی غیر منخرم

پس توکلاً علی اللہ وثقۃً بہ اپنی تحریری یادداشتیں اور بعض ذی استعداد طلبہ کے مجموعے سامنے رکھ کر ان امالی کی ترتیب کا کام شروع کر دیا اور بوقت ضرورت حتی المقدور اصل مآخذ کی طرف رجوع کرنے کا التزام کیا گیا۔ اس لیے اس تقریر کا اسلوب تحریر تو املائی ہے مگر بلحاظ تحقیق مستقل تالیف ہے۔ کتاب العلم کے اختتام تک کی امالی بالاستیعاب لی گئی ہیں اور اس کے بعد صرف چند مباحث مہمہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

فمنی الجهد والانابة ومنه الاصابة والاثابة. اللهم اهل القبول والكرم انی اعودک دعاء خلیلک وذبیحک علیهما وعلی حبیبک الصّلوة والسلام. ربنا تقبل منّا انّک انت السّمیع العلیم وتب علینا انّک انت التّواب الرّحیم. امین بحق نبی الرحمة صلی الله تعالیٰ علیه وعلیٰ اله وصحبه اجمعین.

منگر اندر ما مکن در ما نظر   اندر اکرام و سخائے خود نگر
ما نبودیم و تقاضا ما نبود   لطف تو نا گفتۂ ما می شنود

رشید احمد

۲۰ ربیع الآخر سنہ ۱۳۸۶ھ یوم الثلثاء

سند كتب الحديث

قال العبدالضعيف رشيداحمد بن مولانامحمدسليم اللديانوى اروى كتب الحديث عن مشيخة اعلام اجلهم الشيخ المدنى عن شيخ الهندوالشيخ عبدالعلى الدهلوى ومولاناخليل احمدالسهارنفورى كلهم عن الامامين الهمامين النانوتوى والجنجوهى كلاهما عن الشيخ عبدالغنى الدهلوى ثم المدنى والشيخ احمدسعيد الدهلوى ثم المدنى ومولانااحمدعلى السهارنفورى كلهم عن مولانامحمداسحق الدهلوى ثم المكى عن جده ابى امه الشاه عبدالعزيزالدهلوى عن الشاه ولى الله واسانيده الى اصحاب السّنن ومصنفى كتب الحديث مذكورة فى ثبته وكذلك فى اوائل الصحاح الست ح ويروى الشاه عبدالغنى الدهلوى عن الشيخ محمدعابدالانصارى السندى ثم المدنى واسانيده مذكوة فى ثبته المسمى بحصر الشارد فى اسانيدالشيخ محمدعابد وكذلك فى ثبت الشيخ عبدالغنى المشهور باليانع الجنى ح ويروى شيخ الهند عن مولانامحمد مظهرالنانوتوى والقارى عبدالرحمن الفانى فتى كلاهما عن الشيخ محمداسحق ح ويروى الشيخ المدنى عن علماء الحجازاجلهم شيخ التفسير حسب الله الشافعى المكى وعبدالجليل برادة المدنى وعثمان عبدالسلام الداغستانى مفتى الاحناف بالمدينة المنورة والسيداحمد البرزنجى مفتى الشافعية بالمدينة المنورة ح واروى عن العارف باللّٰه الشاه عبدالغنى الفولفورى عن القارى على حسين عن القارى عبدالرحمن الفانى فتى عن الشاه محمداسحاق ح ويروى الشيخ الفولفورى عن مولاناماجدعلى عن الشيخ الجنجوهى رحمهم الله تعالىٰ ونفعنابعلومهم اٰمين.

رؤس ثمانیہ

(۱) تعریف علم الحدیث:

هوعلم يعرف به مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قولًا اوفعلًا اوصفةً.

(۲) موضوعہ:

اقوال النبی ﷺ وافعاله وقال بعضهم ذات النبی ﷺ من حيث الرسالة والنبوة لا من حيث البشرية لانّه موضوع علم الطب.

(۳) غایۃ:

الفوزبسعادة الدارين.

(۴) وجہ التسمیۃ:

① الحديث ضدالقديم فانه حديث بالنسبة الىٰ كلام اللّٰه القديم اى القراٰن الحكيم.

② الحديث بمعنى القول فهومن قبيل تسمية الشيئ باسم جزئه الاعظم.

③ قال العلامة العثمانی رحمه الله تعالىٰ الحديث مأخوذ من قوله تعالىٰ واما بنعمة ربک فحدّث، فانه ﷺ حدّث بنعم الله تعالىٰ قولًاوّفعلًا وّتقريرًا.

(۵) شرفہ:

قال الامام الاعظم رحمه الله تعالىٰ لو لا السنة ما فهم القراٰن احدمنا وقال الشافعی رحمه اللّٰه تعالى جميع ما تقوله الائمة رحمهم اللّٰه تعالى شرح للسنة وجميع ما تقوله السنة شرح للقراٰن وعن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما قال قال النبی صلى اللّٰه عليه وسلم نضّر اللّٰه امرأسمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمع فربَّ حامل فقه غير فقيه وعنه رضى اللّٰه تعالى عنه قال قال رسول الله صلى اللّٰه عليه وسلم اللّٰهم ارحم خلفائى قلنا ومن خلفائک يا رسول اللّٰه قال الذّين يحفظون احاديثى ويبلغونها الى النّاس وقال صلى اللّٰه عليه وسلم ان اولى النّاس بى يوم القيامة اكثرهم علىّ صلوة وقراء ة الحديث تستلزم كثرة الصّلوة عليه صلى اللّٰه عليه وسلم.

(٦) نوعہ من العلوم:

واعلم ان العلوم اما عالية (مقصودة) اوالية (غير مقصودة) ثم كل منهما اما نقلية او عقلية فمن العالية النقلية التفسير والحديث والفقه ومن العالية العقلية الفلسفة والرمل والجفر ومن الألية النقلية الصرف والنحو والادب والمعانى والبيان ومن الألية العقلية المنطق.

(٧) انواع المصنفات فيہ:

سيجىء ذكرها تحت احوال الجامع الصحيح ان شاء الله تعالى

(٨) تدوينہ:

سيجىء بيانه ان شاء الله تعالى تحت بحث حجية الحديث.

حجیّۃ الحدیث

حدیث کے بارے میں منکرینِ حدیث کی طرف سے تین قسم کے متضاد خیالات اشاعت میں آرہے ہیں۔

① قرآن سمجھنے کے لیے حدیث کی ضرورت نہیں، ہر شخص اپنے دماغ سے قرآن سمجھ سکتا ہے۔

(پرویز طلوع اسلام)

روایاتِ حدیث کا پور سلسلہ قرآن کے خلاف عجمی سازش ہے۔ (پرویز طلوع اسلام اکتوبر ۱۹۵۲ء ص ۷)

مقصد یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تشریح کی قطعاً حاجت نہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم پر بھی واجب الاتباع نہ تھا۔

② حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احکام بیان فرمائے وہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص تھے۔ ہر زمانے کے لحاظ سے ان احکام میں تغیر وتبدل کیا جاسکتا ہے۔

(پرویز معارف ج۴ ص۲۹۲ اور طلوع اسلام جون ۱۹۵۰ء ص ۴۷)

یعنی آپ کا فرمان آپ کے زمانے میں حجت تھا ہم پر حجت نہیں۔

③ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اور فعل حجت تو ہے مگر چونکہ ہم تک باوثوق ذرائع سے نہیں پہنچا اس لیے ظنی ہونے کی وجہ سے قابلِ اعتماد نہیں رہا۔

(پرویز طلوع اسلام جولائی ۱۹۵۰ء ص ۴۹۔ اسلم جیراجپوری طلوع اسلام نومبر ۱۹۵۰ء ص ۷۳)

اگر منکرینِ حدیث کے مختلف گروہوں کے یہ مختلف خیالات ہوتے تو کوئی تعجب نہ ہوتا عجیب امر ہے کہ ایک ہی گروہ بلکہ ایک ہی شخص مختلف آراء اور متضاد خیالات کا اظہار کررہا ہے جسے دیکھ کر دو شقوں میں سے ایک کا تسلیم کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے یعنی یا تو ان کو مجنون سمجھ کر معذور خیال کیا جائے اور یا یوں کہا جائے کہ ان کا کوئی نصب العین اور نظریہ معین نہیں ہے بلکہ اس ساری تگ ودو سے ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ تعلیماتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار کر کے ہر طرح سے آزادانہ زندگی بسر کریں اس لیے جس قسم کا موقع پاتے ہیں ویسی ہی بات منہ سے نکال دیتے ہیں، اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ اس سے پہلے کیا کہہ چکے ہیں۔ اس وقت ہم ان تین قسم کے مختلف نظریات پر بالاختصار بحث کرنا چاہتے ہیں:

ابطال نظریہ اولی:

① ﴿ما کان لبشر ان یکلمه الله الّا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا﴾ اس آیت میں وحی کو ارسال رسول کے مقابلہ میں ذکر کرنا دال ہے کہ بغیر ارسالِ رسول کے بھی وحی ہوتی ہے۔ یہی حدیث ہے۔

② ﴿وما جعلنا القبلة التی کنت علیها﴾ الخ سے معلوم ہوا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال حکم الٰہی تھا حالانکہ قرآن مجید میں اس حکم کا ذکر نہیں۔

③ ولقد نصرکم الله ببدر وانتم اذلة الخ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی جس میں مذکور ہے کہ بدر میں اللہ تعالیٰ نے انزال ملائکہ کا وعدہ فرمایا تھا۔ حالانکہ قرآن میں موقع بدر پر اس قسم کا کوئی وعدہ مذکور نہیں۔ معلوم ہوا کہ انزال ملائکہ کا وعدہ وحی غیر متلو سے تھا جو حدیث ہے۔

④ ﴿علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم﴾ الخ سے معلوم ہوا کہ ابتداء میں رمضان شریف کی رات میں بھی جماع کرنا حرام تھا۔ یہ حرمت حدیث ہی سے تھی، قرآن میں اسکا کوئی ذکر نہیں۔

⑤ قرآن کریم میں انبیاء سابقین علیہم السلام کی احادیث مذکور ہیں جو حجیتِ حدیث پر واضح دلیل ہے۔ جب انبیاء سابقین کی احادیث کا ان کی امتوں پر واجب الاتباع ہونا قرآن سے ثابت ہے تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہم پر کیوں واجب العمل نہ ہوگی؟

⑥ قرآن کریم میں جا بجا ﴿اطیعو الله واطیعوا الرّسول﴾ ارشاد ہے۔ اگر نبی کا قول اور فعل قابل اعتبار نہیں تو اطیعوا اللّٰہ کیساتھ اطیعوا الرسول کا لفظ بار بار کیوں ذکر کیا گیا؟ قرآن میں کئی جگہ پر بار بار اطاعتِ رسول کی تاکید کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی پر وعید شدید سنائی گئی ہے۔

⑦ ﴿لقد مَنَّ اللّٰه علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولا مِّن انفسهم یتلوا علیهم اٰیٰته ویزکّیهم ویعلّمهم الکتاب والحکمة﴾ یہ آیت معنی اور مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر محکم ہے، اس میں صاف دلالت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کام ڈاک کے ہرکارے کی طرح محض بلاغ ہی نہ تھا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اور حکمت کے معلم اور مسلمانوں کے لیے مزکّی بھی تھے۔ تعلیم الکتاب کا فرض جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ لگایا گیا، آپ اس فرض کو کس طرح ادا کرتے تھے؟ کیا قرآن کے طلبہ یعنی صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم آپ سے کسی

آیت کے بارے میں دریافت ہی نہ کرتے تھے؟ اور اگر کچھ دریافت کرتے تھے تو کیا آپ ان کے جواب میں قرآن ہی کی کوئی آیت پیش فرما دیتے تھے؟ کیا یہ طریقِ تعلیم قرینِ قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک معلّم کسی کتاب کی تعلیم دے تو طلبہ تلاوت متن اور سماع کے سوا کوئی بات دریافت ہی نہ کریں؟ اور کچھ دریافت کریں تو استاذ اس کے جواب میں کتاب ہی کا متن پڑھ دے؟ اور اپنی زبان سے کوئی تشریح نہ کرے، معلّم کا فرض ہے کہ کتاب کے مجملات کی تفسیر اور تشریح کرے، طلبہ کے اعتراضات اور خدشات کو حل کرے، کتاب کے مفہوم اور معنی کو واضح طور پر سمجھائے۔ اگر قرآن مجید کے لیے حدیث کی ضرورت ہی نہیں، ہر شخص اپنے دماغ سے قرآن سمجھ سکتا ہے تو پرویز (علیہ ما علیہ) نے معارف القرآن لکھ کر حماقت کا ثبوت کیوں دیا؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر تو قابل قبول نہ ہو اور گستاخ (خاک بدہنش) کی تفسیر قبول ہو۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً اپنے قول اور فعل سے قرآن کی تشریح فرماتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی زندگیوں کا تزکیہ فرماتے تھے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اور فعل قابل اعتبار نہیں تو معلّم الکتاب اور مزکّی کیسے ہوئے؟

⑧ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کا واقعہ مذکور ہے جس میں صریح دلیل ہے کہ نبی کا خواب بھی حجت اور واجب العمل ہے حالانکہ خواب وحی متلو نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ہزار تمناؤں کے بعد آخر عمر میں اللہ تعالیٰ نے فرزند عزیز عطا فرمایا پھر حالت رضاع ہی سے برسوں تک اکلوتے بیٹے کو وادی غیر ذی زرع میں چھوڑ کر فراق کے صدمے برداشت کیے مگر خلیل علیہ السلام کے مقام تسلیم و رضا کے امتحان کی ایک شدید ترین گھاٹی تا حال باقی تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام خواب کو وحی الٰہی یقین فرما کر بغیر کس تردد کے تعمیل حکم کے لیے نہ صرف آمادہ ہو جاتے ہیں بلکہ لختِ جگر کو قربان کرنیکا عمل بھی نہایت مستعدی سے شروع کر دیتے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا عزیز ترین اکلوتے بیٹے کے ذبح پر اقدام کرنا اور حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا۔ **فافعل ما تری** کی بجائے **فافعل ما تؤمر** کہنا اور اللہ تعالیٰ کا **قد صدّقتَ الرؤیا** اور **وفدیناہ بذبح عظیم** ارشاد فرمانا اور اس امتحان کو **بلاء مبین** سے تعبیر فرمانا یہ جملہ امور واضح دلیل ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں ذبح ولد ہی کا حکم ہوا تھا اور وہ حکم واجب العمل بھی تھا۔

⑨ **کذلکم قال اللہ من قبل الخ** میں تصریح فرمائی جا رہی ہے کہ منافقین کو غزوۂ خیبر میں شرکت کی اجازت نہ دینے کا فیصلہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی کر دیا تھا حالانکہ اس آیت کے علاوہ اس فیصلہ کا ذکر کہیں نہیں، معلوم ہوا

کہ یہ فیصلہ وحی غیر متلو سے ہوا تھا۔

⑩ **وانزلنا الیک الذّکر لتبیّن للنّاس مانزّل الیھم ولعلھم یتفکّرون** معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کا منصب تبیین وتشریح ہے۔

⑪ **ثم ان علینا بیانه** سے اللہ تعالیٰ نے قرآن کے بیان کا ذمہ لایا۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ اگر قرآن کا بیان خود قرآن ہی کی آیت سے کیا تو آیت کے لیے بھی بیان کی ضرورت ہوگی، کیونکہ **بیانه** کی ضمیر کا مرجع کل قرآن ہے۔ پس ہر جزءِ قرآن محتاج بیان ہوا۔ اب اگر ایک آیت کا بیان دوسری آیت سے ہوا تو اس دوسری آیت کا بیان کسی تیسری آیت سے ہوگا، پھر یہ تیسری آیت بھی محتاج بیان ہو تو اس کے لیے چوتھی آیت ضروری ہوئی۔ پس دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ اور باطل کو مستلزم امر خود باطل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن کا بیان خود قرآن سے باطل ہے لہذا قرآن کا بیان غیر قرآن سے ہوگا جو حدیث ہے۔

منکرین حدیث کا **ولقد یسّرنا القراٰن للذّکر فھل من مدّکر** سے استدلال باطل ہے اس لیے کہ قرآن کے مضامین دو قسم کے ہیں۔ ایک احکام، دوسرے توحید ورسالت کے دلائل اور انذار وتخویف کے مضامین اور تذکیر کے لیے امم سابقہ میں سے منکرین کے قصص۔ سو تیسیر قرآن باعتبار تذکیر کے ہے نہ کہ باعتبار استنباط احکام کے اور اس پر چند دلائل ہیں۔

① ﴿**ولقد یسّرنا** کو **للذّکر**﴾ سے مقید کرنا۔

② ﴿**فھل من مدّکر**﴾ کا ترتب تیسیر پر۔

③ قصص انذار وتخویف کے ساتھ بار بار اس آیتِ تیسیر کا اعادہ۔

④ اگر تیسیر کو عام لیا جائے تو یہ آیت معارض ہوگی آیات مذکورۃ الصدر سے جن سے معلّم القرآن اور اس کی تبیین وتشریح کی ضرورت ثابت ہوئی۔ پس وجہ توفیق یہی ہوگی کہ تیسیرِ قرآن بحسب تذکیر ہے اور استنباط احکام میں قرآن معلّم کی تبیین وتشریح کا محتاج ہے، اس کے باوجود **لعلھم یتفکرون** سے تفکر وتدبر کی حاجت ظاہر فرمادی۔

⑫ ﴿**واظھرہ اللہ علیه عرّف بعضه واعرض عن بعض (الی قوله) نبأنی العلیم الخبیر**﴾

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کی طرف سے ایک راز کے اخفاء کی تاکید کے باوجود ایک بی بی نے جب اس کا افشاء کردیا تو اس کی اطلاع اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو دیدی تھی جو وحی غیر متلو تھی کیونکہ قرآن میں اس کا کہیں

ذکر نہیں۔

⑬ **﴿لتکبروا اللہ علی ماھدٰکم﴾** میں فرمایا کہ احکام حج اللہ تعالیٰ کے بیان فرمودہ طرق کے مطابق ادا کرو۔ حالانکہ قرآن میں احکام حج کی تفصیل مذکور نہیں، سو آیت میں حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں احکام کی پوری تفصیل ہے۔

⑭ بہت سے انبیاء علیہم السلام کتاب کے بغیر مبعوث ہوئے ہیں، اگر قول رسول ﷺ حجت نہیں تو ایسے انبیاء علیہم السلام کی بعثت سے کیا فائدہ؟

دلائلِ عقلیہ:

① قرآن میں ہر چیز کا بیان اجمالاً ہے اور اس کی تشریح و تفصیل حدیث میں ہے۔ نمازوں کے اوقاتِ خمسہ، تعداد رکعات، فرائض وواجبات کی تفاصیل، صوم وزکوٰۃ کے مفصل احکام، حج کے مناسک، قربانی وغیرہ، بیع وشراء امور خانہ داری، ازدواجی معاملات اور معاشرت کے قوانین، ان سب امور کی تفصیل حدیث ہی سے ثابت ہے۔ لہٰذا حدیث کا انکار سارے نظام اسلامی سے یکسر ہاتھ دھو بیٹھنے کے مترادف ہے۔

اسی طرح بول وبراز اور کتے، گیدڑ وغیرہ کی حرمت کا قرآن میں ذکر نہیں، چنانچہ اس اعتراض سے بچنے کے لیے منکرین حدیث ان جملہ اشیاء خبیثہ کی حلت کے قائل ہیں بلکہ محمد صبیح ایڈووکیٹ لکھتا ہے کہ

''قرآن میں مذکورہ چار چیزوں کے سوا باقی ہر چیز کا کھانا فرض ہے۔ کھانے سے انکار کر دینا گناہ اور خدا کے حکم کی معصیت ہے۔'' (طلوع اسلام جون ۱۹۵۲ء)

یعنی کتا، گدھا، گیدڑ، بلی، چوہا حتیٰ کہ پیشاب پاخانہ وغیرہ کا کھانا فرض ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ منکرینِ حدیث خدا کے حکم کی معصیت سے بچنے کے لیے فرض اور ثواب سمجھ کر مذکورہ چیزیں شبانہ روز مزے لے کر کھاتے ہونگے۔ **سود اللہ تعالیٰ وجوھھم**

② اگر حدیث کے راوی قرآن کے خلاف عجمی سازش کرنے والے تھے اس لیے حدیث قابلِ قبول نہیں تو قرآن بھی تو انھی وسائط سے ہم تک پہنچا ہے۔ پس قرآن پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ قرآن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون** تو ہم کہتے ہیں کہ خود اس آیت کی صداقت پر کیسے اعتماد ہوگا؟ یہ بھی تو انھی لوگوں کی وساطت ہی سے ہم تک پہنچی ہے جو حدیث

میں وسائط ہیں۔

یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ قرآن کا اعجاز فی البلاغہ اس کی صداقت پر دال ہے اس لیے کہ

① قرآن کا معجز من حیث البلاغہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ بعض نے اعجاز من حیث الاخبار عن المغیبات وغیرہ کا قول کیا ہے جس کی تصدیق مذکورہ وسائط ہی کے ذریعہ سے منقول ہے۔

② قلیل تغیر اور بعض مواقع پر ترتیب کی تبدیلی سے اعجاز فی البلاغہ میں بظاہر کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا، جیسا کہ الم اعھد پر مختصر المعانی میں بحث کی گئی ہے۔

③ اعجاز فی البلاغہ معیارِ صداقت تب ہوگا کہ تحدی ثابت ہو اور آیات تحدی مذکورہ وسائط ہی سے منقول ہیں۔

④ تحدی من حیث البلاغہ زمانۂ موجودہ میں تو معیارِ صداقت نہیں ہوسکتی کیونکہ تحدی ایسی چیز کی مفید ہوگی جس کا دنیا میں بہت زور اور چرچا ہو۔ ظاہر ہے کہ دور حاضر میں علم البلاغہ کی بہ نسبت سائنس کا بہت زیادہ چرچا ہے۔ پس بلاغت کے لحاظ سے تحدی صرف زمانۂ تنزیل کے ساتھ مخصوص ہوگی اور اس وقت میں اہل بلاغت کا قرآن کے مثل سے عاجز ہوجانا قیام قیامت تک کے لیے صداقتِ قرآن پر دلیل ہوگا یعنی زمانۂ حاضر میں صداقت قرآن پر یہ دلیل نہیں کہ ہم اس کے مثل سے عاجز رہیں بلکہ دلیل یہ ہے کہ بلاغت کے مشہور دور بڑے بڑے بلغاء اس کے مثل سے عاجز رہے اور یہ جملہ امور (یعنی یہ کہ زمانۂ تنزیل دور بلاغت تھا اور یہ کہ اس زمانہ میں قرآن نے تحدی من حیث البلاغہ کی تھی اور یہ کہ مشاہیر بلغاء قرآن کے مثل سے عاجز رہے تھے) انھی کے واسطہ سے منقول ہیں جن کو قرآن کے خلاف عجمی سازشی کہا جارہا ہے۔

③ صحابہ وتابعین ومن بعدہم جمیع امت مسلمہ جو حدیث کو حجت تسلیم کرتی آئی ہے کیا اس میں ان سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے یا جان بوجھ کر ایسا کرتے رہے؟

اگر اجتہادی غلطی ہوئی ہے یعنی حقیقت میں حدیث قابل اعتبار نہ تھی مگر اسلاف سے غلطی ہوگئی کہ وہ اسے قابل عمل سمجھتے رہے تو غور کرنے کا مقام ہے کہ ساری امت کے متقدمین اور متاخرین علماء وصلحاء تمام تر اسلاف اسی اجتہادی غلطی میں صدیوں تک مبتلا رہے، کسی ایک فرد نے بھی اس غلطی کو محسوس نہیں کیا؟

اور اگر اسلاف حدیث کو نا قابل اعتبار سمجھتے تھے مگر اس کے باوجود جان بوجھ کر حدیثیں بیان کرکے قرآن کے

خلاف سازش کرتے آئے ہیں تو اس امت میں سے مومن کون باقی رہا؟ صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ، محدثین اور جمیع سلف صالحین تو نعوذ باللہ (خاک بدہنش) قرآن کے مخالف تھے۔ کیا مذہب اسلام کی چودہ صد سالہ زندگی میں پہلا مؤمن صرف پرویز (علیہ ما علیہ) ہی ہے؟ جو دین چودہ سو سال تک صرف مخالفین اور دشمنوں کے قبضے میں رہا ہو اتنی طویل مدت تک اس کا کوئی محافظ اور اسے قبول کرنے والا پیدا ہی نہ ہوا ایسے دین پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

④ یہ امر دریافت طلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید اور سابق آسمانی کتابوں کو رسول کے واسطہ سے کیوں اتارا؟

اگر اللہ تعالیٰ ہر فرد بشر کے پاس لکھی لکھائی کتابیں بلا واسطہ رسول کے بھیج دیتے تو یہ صریح معجزہ ہونے کی وجہ سے زیادہ مؤثر ہوتا۔ کفار خود اس کے طالب بھی تھے کہ لکھی لکھائی کتاب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر نازل ہو۔ سو اگر یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تو منہ مانگا معجزہ ہونے کے باعث زیادہ سببِ ہدایت ہوتا۔ مگر پھر بھی یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا بلکہ رسولوں کی معرفت کتابیں نازل فرمائیں اور رسول بھی صرف انسانوں میں سے منتخب فرمائے۔

کفار کہتے تھے کہ پیغام پہنچانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے فرشتے کیوں نہیں بھیجے؟ تا کہ ہمیں احکام کے منزل من اللہ ہونے کا یقین ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

﴿**لو جعلناه ملكا لجعلنه رجلا**﴾ (سورۂ انعام) ﴿**لو كان فى الارض ملئكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا.**﴾ (بنی اسرائیل)

غرضیکہ سوال یہ ہے کہ تنزیلِ کتب کے لیے رسولوں کو واسطہ بنانا اور رسالت کے لیے بالخصوص انسان ہی کو منتخب فرمانے پر اس قدر اصرار کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب خود قرآن کریم میں موجود ہے۔ **وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله** (سورة النساء)

یعنی خدا نے جتنے رسول بھیجے ان کی بعثت کا مقصد صرف یہ رہا کہ وہ فرامین خداوندی کے مطابق حکم دیں، اور خود قوانینِ الٰہیہ کے مطابق زندگی بسر کریں اور نازل شدہ احکام کو برت کرامت کے لیے ایک نمونہ قائم کر دیں تا کہ امت ان کا اتباع کرے۔ اگر بلا واسطہ رسول کے احکام نازل کر دیے جاتے اور ان کی تفصیل وتشریح کرنے والا اور عملی جامہ پہنانے والا کوئی نہ آتا تو لوگ آیات کے مفہوم اور معانی میں اختلافات کرتے اور منشاءِ الٰہی سمجھنے میں غلطی کرتے، ان کو سمجھانے والا کوئی نہ ہوتا۔

اس ضرورت کو تو کسی حد تک فرشتے بھی پورا کرسکتے تھے مگران کے متعلق لوگ یہ خیال کرتے کہ فرشتے تو قوتِ شہوانیہ اور غضبیہ سے منزہ ہیں اور انسانی حوائج وضروریات سے مستغنی ہیں۔ اس لیے تقویٰ وطہارت اور پاکیزگی کے احکام میں انسان فرشتے کی تقلید نہیں کرسکتا۔ انسان پیٹ رکھتا ہے کھانے پینے، پیشاب پاخانہ کا محتاج ہے۔ شہوت اور غضب کی قوت رکھتا ہے۔ جذبات ودواعیات اور امراض وعوارض کا شکار رہتا ہے۔ بیوی اور بچوں کے جنجال میں جکڑا رہتا ہے اس لیے فرشتے کا اتباع انسان کے بس کا کام نہیں۔ لوگ کہہ سکتے تھے کہ ہم انسانی کمزوریاں رکھتے ہوئے فرشتے کی متقیانہ زندگی کی تقلید کیسے کریں؟

اس لیے ضروری تھا کہ رسول انھی جذبات اور عوارضِ انسانیہ کے ساتھ زمین پر تا۔ اسے بھی وہ تمام معاملات پیش آتے جو ایک عام انسان کو آتے ہیں تاکہ وہ قوانینِ الٰہیہ کے مطابق زندگی بسر کرکے دکھاتا کہ کس طرح انسان خدا کے نازل کردہ احکام پر عمل کرے۔ قدم قدم پر لوگوں کو اپنے قول اور عمل سے ہدایت دیتا اور انھیں سمجھاتا کہ انسان کس طرح زندگی کی پیچیدہ راہوں سے بچ کر راہِ مستقیم پر چل سکتا ہے۔ غرضیکہ لفظوں میں نازل کردہ احکام کو عملی جامہ پہنا کرامت کے لیے اسوۂ حیات قائم کردیتا۔ بس یہی وجہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے کتاب کو ہمارے لیے کافی نہ سمجھا اور رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی کو اس کے ساتھ ہم پر لازم کردیا۔

ابطالِ نظریہ ثانیہ:

اگر حضور اکرم ﷺ کی تعلیمات صرف آپ کے زمانے کے ساتھ خاص تھیں بعد میں حجت نہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کی نبوّت، قیامِ قیامت تک کے لیے عام نہیں، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی تردید کررہی ہیں:

① ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾

حکم قرآنی عام اور قیامِ قیامت تک کے لیے ثابت رہے گا۔ اگر ہم پر قرآن حجت ہے تو قرآن کا یہ جملہ کیونکر حجت نہ ہوگا؟

② ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (اعراف ۱۵۸)

③ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء ۱۰۷)

④ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَّنَذِيراً﴾ (سبا ۲۸)

⑤ ﴿ تَبَارَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِیَكُوْنَ لِلْعَالَمِیْنَ نَذِیْرًا ﴾ (فرقان:۱)

⑥ ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ ﴾

(احزاب ٤٠)

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ کتاب اللہ کے سمجھنے کے لیے معلّم کی ضرورت ہے جب حضور ﷺ کے بعد کوئی جدید معلّم (رسول) نہیں آسکتا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کی تعلیمات قیامِ قیامت تک کے لیے واجب الاتباع ہیں۔

⑦ ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾

(نساء ١٦٥)

اگر حدیث ہم پر حجّت نہیں تو ہم پر اتمامِ حجّت کیسے ہوا؟ جو کہ بعثت سے مقصود ہے۔

دلائل عقلیہ:

① کتاب اللہ کے سمجھنے کے لیے معلّم الکتاب کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کیوں مبعوث فرمایا گیا اور حضور اکرم ﷺ کے اہل زمانہ پر حضور اکرم ﷺ کا قول کیوں واجب الاتباع قرار دیا گیا؟

اور اگر معلّم کی ضرورت ہے تو ہم ان تعلیماتِ رسول ﷺ سے کیسے مستغنی ہو سکتے ہیں؟

ہم تو خود کتاب اللہ کو سمجھ سکیں اور صحابۂ کرام کے لیے معلّم کی ضرورت پڑے۔ ما بہ الفرق کیا چیز ہے؟

صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اہل لسان تھے۔ محاورات سے واقف تھے۔ ان کو مواقعِ تنزیل کا مشاہدہ اور شانِ نزول کا علم تھا۔ خطابِ الٰہی کے مخاطبین اوّلین تھے، اس کے باوجود ان کے لیے تو معلّم الکتاب کی ضرورت ہو اور ہمارے لیے کوئی ضرورت نہ ہو؟

② وہ دلیل جو نظریہ اولیٰ کی تردید میں دلائل عقلیہ کے تحت نمبر ۳ میں گذری یعنی جمیع امت جو حدیث کو آج تک قبول کرتی ہوئی آئی ہے اس سے اجتہادی خطا ہوئی ہے یا کہ جان بوجھ کر قرآن کے خلاف سازشیں کرتی رہی، دونوں شقیں خلافِ عقل اور مردود ہیں۔

ابطال نظریہ ثالثہ:

منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ حدیث ظنّی ہے اور ظن کی پیروی قرآن کی رو سے منع ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ حدیث کی

پیروی قرآن کی رو سے منع ہے، منکرینِ حدیث کا یہ استدلال محض دجل اور تلبیس ہے۔

لفظ ظن تین معنوں میں مستعمل ہے:

① اٹکل یعنی بلا دلیل کے محض گمان اور تخمین۔

② شواہد و قرائن سے ظنِّ غالب۔

③ علم یقینی نظری و استدلالی جو دلیل و برہان سے قطعی طور پر حاصل ہوا ہو۔ مندرجہ ذیل آیات قرآنیہ میں لفظ ظن اسی علم یقینی کے معنی میں ہے۔

① ﴿یظنّون انهم ملقوا ربّهم وانّهم الیه راجعون﴾ (البقرة ٤٦)

② ﴿قال الّذین یظنّون انّهم ملقوا اللّٰه﴾ (البقرة ٢٤٩)

③ ﴿وظنّ داوٗد انّما فتنّٰه فاستغفر ربّه وخرّ راكعاوّ اناب﴾ (صٓ ٢٤)

④ ﴿كلا اذا بلغتِ التّراقی وقیل منْ راق وظنّ انّه الفراق﴾ (القیامة ٢٦، ٢٧)

⑤ ﴿الا یظنّ اولٓئک انّهم مبعوثون لیوم عظیم﴾ (المطففین ٤، ٥)

قرآن نے ظن بمعنی اٹکل و تخمین کی پیروی سے منع کیا ہے۔ احادیث کا سلسلہ محض اٹکل اور تخمین نہیں ہے۔ پس احادیث کو ظن کے معنی ثانی (ظن غالب) اور معنی ثالث (یقینی و استدلالی) کے لحاظ سے ظنی کہا جاتا ہے۔ بہت سی احادیث علم یقینی استدلالی کا فائدہ بھی دیتی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ شرح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں۔ **وقد یقع فیها ای فی اخبار الآحاد المنقسمة الی مشهور وعزیز و غریب ما یفید العلم النظری بالقرائن علی المختار خلافا لمن ابی ذلک والخلاف فی التحقیق لفظی لان من جوز اطلاق العلم قیده بکونه نظریا وهو الحاصل من الاستدلال ومن ابی الاطلاق خصّ لفظ العلم بالمتواتر وما عداه عنده ظنی.**

پھر حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے خبر محتف بالقرائن موجب علم یقینی استدلالی کی چند انواع ذکر فرمائی ہیں:

① **ما اخرجه الشیخان فی صحیحهما مما یبلغ حد التواتر وممّا لم ینتقده احد من الحفاظ ولم یقع التخالف بین مدلوٗله.**

② **المشهور اذا كانت له طرق مباینة سالمة من ضعف الرواة والعلل.**

③ المسلسل بالائمة الحفّاظ المتقنین حیث لایکون غریبا.

علم یقینی استدلالی تو ظاہر ہے کہ واجب الاتباع ہے ۔ باقی رہیں وہ حدیثیں جو ظنِ غالب کا فائدہ دیتی ہیں، سو شریعتِ مطہرہ نے ظنِ غالب کو یقین کا حکم دے کر واجب الاتباع قرار دیا ہے۔

شرعی یقین کے لیے ثقہ عادل کی شہادت (کہیں ایک کی اور کہیں دو کی اور کہیں زیادہ کی) کافی ہے۔ سو وہ احادیث میں موجود ہے، اس لحاظ سے سب احادیث یقینی ہیں۔

حدیث کو ظنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ مفید علم یقینی استدلالی ہے یا اس لیے کہ اکثر احادیث میں عقلا احتمال خطاء موجود ہے شرعاً نہیں۔ غرضیکہ احادیث کو شرعاً ظنی اس لیے کہا جاتا ہے کہ جمیع احادیث مفید علم یقینی عقلی استدلالی ہیں اور اکثر احادیث موجبِ ظنِ غالب ہیں اور دنیا میں ظنِ غالب پر عمل کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

ہم رات دن اپنے جمیع معاملات میں ظنِ غالب پر ہی عمل کرتے ہیں۔ دوا پیتے وقت شفا کا یقین نہیں ہوتا بلکہ زیادہ مضرت کا احتمال موجود ہے ۔ موٹر، ریل، طیارہ اور بحری جہاز پر سوار ہوتے وقت ہمیں ان کی مشینری کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ مشینری کے تمام پرزہ جات کی درستی کا کوئی یقین نہیں ہوتا۔ راستہ کے حوادث سے محفوظ رہنے کا یقین نہیں۔ طیارہ کے گرنے ، ریل کے پٹڑی سے اتر جانے ، بحری جہاز کے غرق ہو جانے کا احتمال موجود ہے۔ معہذا ہم دن رات ان ذریعوں سے سفر کرتے ہیں۔ بازار سے گوشت خریدتے وقت اس کی حلت کا، دودھ، گھی، اناج، شکر وغیرہ کی پاکیزگی کا۔ پانی پیتے وقت اور غسل یا وضو کرتے وقت اس کی طہارت کا ہرگز کامل یقین نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے، عمر بھر ہر معاملے میں قدم قدم پر ظنِ غالب کی پیروی پر مجبور ہیں۔

ظنِ غالب کی پیروی کو ترک کر دیا جائے تو انسان دنیا میں زندہ ہی نہیں رہ سکتا، سانپ کے پاس جانے سے ہمیں اس کے کاٹنے کا یقین نہیں اور کاٹنے کے بعد مرنے کا یقین نہیں، اسی طرح زہر پی لینے سے موت کا یقین نہیں۔ معہذا ہم زہر پینے سے بچتے ہیں اور سانپ سے پرہیز کرتے ہیں۔ جب ہم شب و روز ہر معاملے میں ظنِ غالب ہی پر عمل کرتے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ حدیث کو ظنی ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جائے۔

قرآن یقینی ہے اور حدیث ظنی، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث کو محض اٹکل اور تخمین سمجھ کر ناقابلِ عمل قرار دے دیا جائے۔ قرآن کے یقینی اور حدیث کے ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کا ہر لفظ تواتر سے ثابت ہونے کی وجہ سے یقینی بدیہی ہے اور حدیث میں چونکہ روایت بالمعنی جائز ہے، اس لیے اس کے ہر لفظ کے متعلق قرآن جیسا یقین

نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا حدیث، یقینی استدلالی یا یقینی شرعی ہے۔ جیسے کہ ماں کا علم یقینی ہے اور باپ کا ظنی۔ کیونکہ ماں کے متعلق قطعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلاں کی ماں ہے مگر باپ کے بارے میں اس یقین کے ساتھ حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ معہٰذا باپ کا علم یقینی شرعی ہے۔

دلیلِ عقلی:

جب یہ تسلیم کرلیا گیا کہ قولِ رسول اللہ ﷺ قیامِ قیامت تک کے لیے واجب الاتباع ہے مگر حدیث کا موجودہ ذخیرہ اس لیے حجت نہیں کہ ظنّی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جب تعلیماتِ رسول اللہ ﷺ کو ہم پر قیام قیامت تک کے لیے واجب الاتباع قرار دیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان تعلیمات کی حفاظت کے اسباب کیوں نہ پیدا فرمائے؟ کیا یہ تکلیف مالایطاق اور امت پر ظلم نہ ہوگا؟ کہ ان اقوال کا اتباع ہم پر لازم کردیا گیا جن کے علم کی تحصیل ہمارے لیے ناممکن ہے غرضیکہ قولِ رسول اللہ ﷺ کو ہمیشہ کے لیے واجب الاتباع تسلیم کرلینے کے باوجود اسے ظنّی ہونے کی وجہ سے حجت نہ سمجھنا اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت کرنے کے مترادف ہے۔ **اعاذنا اللّٰہ تعالیٰ منہ.**

تدوینِ حدیث:

منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ حدیث تیسری صدی کے آخر میں لکھی گئی ہے، صاف دھوکہ دہی ہے، کیونکہ خود حضور اکرم ﷺ کے زمانے ہی میں حدیث کی کتابت شروع ہوچکی تھی، حضور اکرم ﷺ کا کتابتِ حدیث سے منع فرمانا ابتدائی دور میں اس لیے تھا کہ قرآن سے التباس نہ ہوجائے۔ کیونکہ اس وقت کتابتِ قرآن کا دستور عام تھا اور عوام قرآنی اسالیب اور اس کے معجزانہ انداز سے ابھی پورے مانوس نہ تھے۔ کتابت حدیث سے منع فرمانے کا یہ مقصد ہرگز نہ تھا کہ حدیث قابلِ اعتبار نہیں۔ اگر یہ مقصد ہوتا تو آپ حدیث کے بیان کرنے سے بھی روک دیتے، حالانکہ حضور ﷺ نے خود فرمایا **فلیبلّغ الشّاھد منکم الغائب.**

حضور ﷺ کے زمانے میں اور اس کے بعد زمانۂ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں احادیث بیان کرنے کا عام رواج تھا۔ حضور ﷺ نے معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک خدمت پر بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ تم کس طرح فیصلہ کروگے؟ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ پہلے قرآن پر نظر کروں گا، پھر آپ کے قول وعمل سے استدلال کروں گا، پھر اجتہاد سے کام لوں گا۔ حضور ﷺ نے اس پر مسرت کا اظہار فرما کر حجیتِ حدیث کی تصدیق فرمادی۔ حضور ﷺ کا یہ بھی ارشاد ہے **تسمعون ویسمع منکم ویسمع ممن یسمع**

منکم. (ابو داؤد کتاب العلم)

شروع میں اگر چہ عوام کو اختلاط بالقرآن کے خوف کی وجہ سے کتابتِ حدیث کی اجازت نہ تھی تاہم خاص خاص لوگوں کو کتابت کی اجازت تھی۔ طبقات ابنِ سعد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ مذکور ہے کہ آپ نے خدمتِ نبوی میں عرض کیا کہ جو حدیثیں میں نے بالمشافہ آپ سے سنی ہیں، ان کے لکھنے کی اجازت فرمائیں۔ حضور ﷺ نے اجازت دے دی۔ پھر حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دریافت کیا کہ صرف حالتِ نشاط کی حدیثیں لکھوں یا کہ حالتِ غضب کی بھی؟ آپ نے اپنے دہن مبارک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس منہ سے سوائے حق کے اور کچھ نہیں نکلتا۔ چنانچہ انھوں نے احادیثِ نبویہ کو جمع کیا اور اس کا نام الصّادقة رکھا۔ یہی واقعہ ابوداؤد کتاب العلم میں بھی ہے۔ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے سب سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں مگر عبداللہ بن عمرو بن العاص لکھا کرتے تھے میں نہیں لکھتا تھا۔ انه كان يكتب ولا اكتب (بخاری)

مستدرک حاکم سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی احادیث کا لکھا ہوا ذخیرہ موجود تھا۔ چنانچہ حسن بن عمرو فرماتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک حدیث سنائی تو آپ نے اس کا انکار کیا اور فرمایا کہ اگر تم نے مجھ سے یہ حدیث سنی ہے تو میری کتابوں میں موجود ہوگی۔ چنانچہ آپ نے کتابوں میں تلاش کیا تو یہ حدیث مل گئی۔

منکرین حدیث کے دو اعتراض:

① بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو علمِ حدیث زیادہ تھا۔ حالانکہ روایات کا ذخیرہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے زیادہ منقول ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایات میں استثناء منقطع ہے۔ اس لیے اس کا سابقہ جملہ سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ نیز کثرت علم کثرت روایت کو مستلزم نہیں۔ حضور ﷺ کے بعد حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ زیادہ تر شام میں رہے ہیں اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قیام مدینہ منورہ ہی میں رہا ہے۔ چونکہ دورِ اول میں علم کا مرکز مدینہ منورہ ہی تھا۔ لوگ تحقیقِ مسائل میں مدینہ ہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اس لیے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو روایات بیان کرنے کا زیادہ موقع ملا۔

② مستدرک حاکم میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس لکھی ہوئی حدیثیں موجود تھیں اور بخاری میں ہے

کہ لا اکتب.

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ خود لکھنا نہیں جانتے تھے۔ ان کے پاس جو ذخیرہ تھا وہ دوسروں سے لکھوایا گیا تھا۔ (فتح الباری ص ۱۸۴ ج ۱)

جب لوگ قرآن کے معجزانہ اسلوب سے بخوبی واقف ہوگئے تو حضور ﷺ نے نہ صرف کتابتِ حدیث کی اجازت دی بلکہ لکھنے کا حکم دیا اور کئی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو دینی مسائل اور پیغمبرانہ ہدایات خود لکھوائیں۔

فتح مکہ کے موقع پر آپ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا اور ابو شاہ یمنی کی درخواست پر وہ خطبہ لکھوا کر انھیں دیا۔ (مفتاح السنۃ والبخاری)

عمرو بن حزم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن بھیجتے وقت حضور ﷺ نے ایک مفصل تحریری ہدایت نامہ دیا جس میں صدقات، دیات، فرائض وغیرہ کے احکام تھے۔ (مفتاح السنۃ مصری ص ۱۸)

مسلم بن الحارث کے والد کو حضور ﷺ نے بشارت لکھوا کر دی۔ (ابوداؤد)

طائف کے ایک شخص نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو ان کی ایک کتاب سنائی تھی۔ (ترمذی کتاب العمل)

خطیب کی روایت کے مطابق حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی اولاد کو کتابت حدیث کا حکم فرمایا کرتے تھے۔ (دارمی ص ۶۸)

ابن عبدالبر نے جامع میں عبدالرحمٰن بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک کتاب دکھا کر قسم کھائی کہ یہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض احادیث کو لکھ کر صحیفہ کی صورت میں اپنے پاس رکھا۔ (بخاری)

بعض کثیر الروایات صحابہ مثلاً حضرت ابو ہریرہ، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ، براء بن عازب اور انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایات کو ان کے شاگردان کے روبرو بیٹھ کر لکھا کرتے تھے۔ (دارمی ص ۶۸ و ۶۹ تہذیب التہذیب ص ۱۹۸، ج ۴ کتاب العلل للترمذی)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمال حکومت کے لیے صدقۃ الماشیہ کے احکام لکھ رکھے تھے۔ موطا مصری ص

۱۳۵ وص ۱۳۶ وص ۱۵۱ وص ۱۵۲ پر اس قسم کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں اگرچہ کتابتِ حدیث ثابت ہے مگر اس زمانے میں حفظِ صدر پر زیادہ زور تھا۔ عرب کے لوگ حافظہ میں مشہور تھے۔ طویل وعریض قصیدے مختلف مضامین کے انھیں یاد ہوتے تھے۔ اونٹوں اور گھوڑوں کے نسب نامے انھیں حفظ یاد تھے۔ حضور ﷺ کی احادیث کو انھوں نے خصوصیّت سے وحی الٰہی سمجھ کر حفظ کیا اور حضور ﷺ کے قول وفعل کو واجب الاتباع سمجھ کر اس کی حفاظت کی۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کا زمانہ آیا۔ انھوں نے دنیائے اسلام کے بعید سے بعید گوشے میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کو کمالِ حفاظت کے ساتھ پہنچایا۔

صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اگرچہ ذاتی یادداشتیں لکھی ہوئی تھیں مگر حدیث کی کوئی مرتب کتاب نہ تھی پہلی صدی کے آخر میں عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۱۰۱ھ نے مدینہ منورہ کے والی ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو لکھا۔ **انظر ما کان من حدیث رسول اللہ ﷺ فاکتبہ فانّی خفت دروس العلم وذھابَ العلماء** (مفتاح السنۃ ص ۲۱)

اور ان کو یہ بھی لکھا کہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن انصاریہ (متوفاۃ ۹۸ھ) اور قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق (متوفی ۱۲۰ھ) کی احادیث کے جو مجموعے ہیں وہ لکھ کر انکے پاس بھیجے۔ اسی طرح دوسرے بڑے شہروں مکہ، کوفہ، بصرہ، شام اور یمن وغیرہ میں بھی اپنے عُمّال کو تدوینِ حدیث کے لیے لکھا۔ امام محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب الزہری المدنی (متوفی ۱۲۴ھ) بھی انھی لوگوں میں سے تھے جن کو تدوینِ حدیث کے متعلق لکھا گیا تھا (مفتاح السنۃ)

خلیفۂ عادل کی اس ہدایت نے محدِّثین کی حوصلہ افزائی کی اور انھوں نے اپنی کوششوں کو تیز تر کر دیا اور احادیث کی تدوین کا کام بڑے پیمانہ پر شروع ہوگیا۔ اس مقدس گروہ میں سب سے ممتاز شخصیت محمد بن مسلم زہری کی ہے، ان کی پیدائش ۵۰ھ میں ہوئی۔

سنن واحادیث نبویہ کے قصر کے یہ چھ ستون فنِ حدیث میں بہت بڑا درجہ رکھتے تھے۔

① امام زہری (مدینہ میں)

② عمرو بن دینار (مکہ میں)

③ قتادہ (بصرہ میں)
④ یحییٰ بن کثیر (بصرہ میں)
⑤ ابو اسحٰق (کوفہ میں)
⑥ سلیمان اعمش (کوفہ میں)

امام زہری تابعین کے طبقۂ اولیٰ کے محدثین میں سے ہیں جنھوں نے احادیث کو قلمبند کیا۔ بعدہ اسی دوسری صدی میں جو طبقۂ ثانیہ آیا اس میں تدوین کا کام عام اور شائع ہو گیا۔

ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ) نے سب سے پہلے مکہ میں احادیث کو بصورت کتاب جمع کیا۔ مدینہ منورہ میں ابن اسحٰق متوفی ۱۵۱ھ اور امام مالک متوفی ۱۷۹ھ

بصرہ میں ربیع بن صبیح متوفی ۱۶۰ھ
کوفہ میں سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ
شام میں اوزاعی متوفی ۱۵۶ھ
یمن میں معمر متوفی ۱۵۳ھ
خراسان میں ابن المبارک متوفی ۱۸۱ھ

ان کے علاوہ اور محدثین نے بھی احادیث کو لکھ کر مدون کیا۔ دوسری صدی کی چند مستند کتابیں یہ ہیں:

① موطا امام مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ
② مصنف اللیث بن سعد متوفی ۱۷۵ھ
③ مصنف سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ
④ مسند الامام الشافعی متوفی ۲۰۴ھ

اس کے بعد تیسری صدی ہجری خدمت سنت رسول ﷺ کا جلیل القدر زمانہ ہے۔ اس میں صحاح ستہ وغیرہ مستند کتب کی تدوین ہوئی اور آج تک علوم نبوت کے یہ نورانی منابع بکمالہا ضوٗ افگن ہیں۔ صحاح ستہ یہ ہیں:

① صحیح البخاری متوفی ۲۵۶ھ
② صحیح مسلم متوفی ۲۶۱ھ

③ سنن ابی داؤد متوفی ۲۷۵ھ

④ سنن الترمذی متوفی ۲۷۹ھ

⑤ سنن نسائی متوفی ۳۰۳ھ

⑥ سنن ابن ماجہ متوفی ۲۷۳ھ

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل کتب بھی اسی تیسری صدی میں مدون ہوئیں:

۷ مسند احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ

۸ مسند اسحٰق بن راہویہ متوفی ۲۷۳ھ

۹ مسند عبد بن حمید متوفی ۲۴۹ھ

۱۰ مسند الدارمی متوفی ۲۵۵ھ

۱۲ المسند الکبیر للقرطبی متوفی ۲۷۱ھ

۱۳ مسند ابی یعلی الموصلی متوفی ۳۰۷ھ

۱۴ تہذیب الاثار للامام محمد بن جریر الطبری متوفی ۳۱۰ھ

تدوینِ حدیث کی پوری تاریخ اور تحصیلِ علمِ حدیث اور اس کی تبلیغ واشاعت میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ومن بعدہم کی مساعی اور صحیح وسقیم کے پرکھنے کی خاطر محدثین کی تنقیح وتنقید اور حدیث کی روایت کرنے اور قبول کرنے میں احتیاط وتوثیق اور منکرین حدیث کے اعتراضات کے مدلّل جوابات بندہ کے رسالہ ''فتنۂ انکار حدیث'' میں ملاحظہ ہوں۔ ربنا اٰمنّا بما انزلتَ واتّبعنا الرّسول فاکتبنا مع الشّاھدین.

الفوائد الجليلة

❶ وجه عدم تخريج الشيخين حديثا من الامام الاعظم رحمه الله تعالىٰ :

قال العلّامة الكوثرى فى تعليقهٖ على شروط الائمة ومما يلتفت اليه النظران الشّيخين لم يخرجا فى الصحيحين شيئا من حديث الامام ابى حنيفة مع انهما ادركا صغار اصحاب اصحابه واخذ اعنهم ولم يخرّجا ايضا من حديث الامام الشافعى مع انهما لقيا بعض اصحابه ولا اخرج

البخاری من حدیث احمد الاحدیثین احدهما تعلیقا والآخر نازلا بواسطة مع انه ادرکه ولازمه ولااخرج مسلم فی صحیحه عن البخاری شیئا مع انه لازمه ونسج علیٰ منواله ولا عن احمد الاقدر ثلاثین حدیثا ولااخرج احمد فی مسنده عن مالک عن نافع بطریق الشافعی وهو اصح الطرق او من اصحها الااربعة احادیث وما رواه عن الشافعی بغیر هذا الطریق لایبلغ عشرین حدیثا مع انه جالس الشافعی وسمع موطا مالک منه وعُدّ من رواته القدیم والظاهر من دینهم وامانتهم ان ذٰلک من جهة انهم کانوا یرون ان حدیث هٰؤلاء فی مأمن من الضیاع لکثرة اصحابهم القائمین بروایتها شرقًا وغربًا وجل عنایة اصحاب الدواوین باناس من الرواة ربما کانت تضیع احادیثهم لولا عنایتهم بها لانه لایستغنی من بعدهم عن دواوینهم فی احادیث هٰؤلاء دون هٰؤلاء. ومن ظن ان ذلک لتحامیهم عن احادیثهم اولبعض مافی کتب الجرح من الکلام فی هٰؤلاء الائمة کقول النووی فی ابی حنیفة وقول ابن معین فی الشافعی وقول الکرابیسی فی احمد وقول الذهلی فی البخاری ونحوها فقد حملهم شططا. وهذا البخاری لولا ابراهیم بن معقل النسفی وحماد بن شاکر الحنفیان لکاد ینفرد الفربری عنه فی جمیع الصحیح سماعا کما کاد ان ینفرد ابراهیم بن محمد بن سفیان الحنفی عن مسلم سماعا بالنظر الیٰ طرق سماع الکتابین من دون طرق الاجازات فانّهما متواترة الیهما عند من یعتد بالاجازة کما لایخفیٰ علی من عنیٰ بهذا الشان وما قاله العلامة ابن خلدون فی مقدمة تاریخه من ان اباحنیفة لتشدده فی شروط الصحة لم یصح عنده الا سبعة عشر حدیثا فهفوة مکشوفة لایجوز لاحد ان یغتر بها، لان روایاته علی تشدده فی الصحة لم تکن سبعة عشر حدیثا فحسب بل احادیثه فی سبعة عشر سفرا یسمی کل منها بمسند امام ابی حنیفة خرجها جماعة من الحفاظ واهل العلم بالحدیث باسانیدهم الیه ما بین مقلّ منهم ومکثر حسبما بلغهم من احادیثه وقلما یوجد بین تلک الاسفار سفر اصغر من سنن الشافعی روایة الطحاوی ولا من مسند الشافعی روایة ابی العبّاس الاصم الذین علیهما مدار احادیث الشافعی وقد خدم اهل العلم تلک المسانید جمعًا وتلخیصا وتخریجا وقراءةً وسماعا وروایة. فهذا الشیخ محدّث الدیار المصریة الحافظ

محمد بن یوسف الصالحی الشافعی صاحب الکتب الممتعة فی السیر وغیرها یروی تلک المسانید السبعة عشر عن شیوخ له مابین قراء ة وسماع ومشافهة وکتابة باسانیدهم الی مخرجیهافی کتابه عقد الجمان وکذایرویها بطرقٍ محدثُ البلاد الشامیة الحافظ شمس الدین ابن طولون فی الفهرست الاوسط عن شیوخ له سماعاً وقراء ةً ومشافهةً وکتابةً باسانید هم کذلک الی مخرجیهاوهام کانازینی الطقرین فی القرن العاشروکذلک حملة الروایة الی قرنناهذاممن لهم عنایة بالسنة

ولاشباع ذلک کله مقام اٰخرذکرناهذاعرضا ازالة لماعسی ان یسبق باذهان بعضهم من کلام ابن خلدون .وماتلک المسانید والکتب من متناول اهل العلم ببعید وان کنافی عصرتقاصرت الهمم فیه عن اُلتوسع فی علم الروایة وکتاب عقودالجواهر المنیفة للحافظ المرتضیٰ الزبیدی شذرة من احادیث الامام وللحافظ محمد عابدالسندی کتاب المواهب اللطیفة علی مسند ابی حنیفة فی اربع مجلدات اکثر فیه جدا من ذکر المتابعات والشواهدورفع المرسل ووصل المنقطع وبیان مخرج الاحادیث والکلام فی مسائل الخلاف ومن ظنّ ان ثقاة الرواة هم رواة الستة فقط فقد ظنّ باطلا .وجردالحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغاالثقات من غیررجال الستة فی مؤلف حافل یبلغ اربع مجلدات وهوممن اقرله الحافظ وغیره بالحفظ والاتقان واللّٰه اعلم.

وقال الشیخ محمد زکریا دامت برکاتهم فی مقدمة لامع الدراری ولا یذهب علیک انهم یعدون ثلاثیات الامام البخاری بتلک الشدة من الاهتمام ویکتبون علیٰ هامشه بالقلم الواضح الفلانی من الثلاثیات ولایدرون ان العشرین منها (من اثنین وعشرین)عن تلامذة الامام ابی حنیفة اوتلامذة تلامذته رحمهم الله تعالیٰ الخ.

② سبب ترک الامام الترمذیٰ التصریح باسم الامام الاعظم رحمهما اللّٰه تعالی:

قال فی فیض الباری ان الترمذی لیس عنده اسناد مذهب الامام ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ فلذالایذکر اسمه صراحة بخلاف مذاهب الائمة الاخرفلها عنده اسانید سردهافی کتاب العلل

ويظن من ليس عنده علم انه لايذكر اسمه لعدم رضائه منه.

③ اهل العلم الفقهاء واهل الحديث صيادلة:

قال ابن الجوزى رحمه الله تعالىٰ فى مناقب االامام احمد رحمه الله تعالىٰ عن اسحٰق بن راهويه فاقول اليس هذاالحديث قدصح باجماع منافيقولون (احمد ابن حنبل ويحيىٰ بن معين وغيرهمامن المحدثين)نعم فاقول مامراده ماتفسيره مافقهه فيبقون كلهم الااحمد بن حنبل.

وذكر صدرالائمة فى مناقب الامام الاعظم رحمه اللّٰه تعالىٰ عن الحافظ ابى محمد الحارثى انه روٰى بسنده انه جاء يزيدبن هارون مستفت وعنده يحيىٰ بن معين وعلى بن المدينى واحمد بن حنبل وزهير بن حرب وجماعة اٰخرون فسأله عن مسألة فقال له يزيد اذهب الى اهل العلم فقال له على بن المدينى اليس اهل العلم والحديث عندک قال اهل العلم اصحاب ابى حنيفة وانتم صيادلة.

وقال الحافظ ابن الجوزى رحمه اللّٰه تعالىٰ فى دفع شبه التشبيه: اعلم ان فى الحديث دقائق واٰفات لايعرفهاالاالعلماء الفقهاء تارة فى نقلها وتارة فى كشف معناها.

وقال الترمذى رحمه اللّٰه تعالىٰ فى جامعه فى باب ماجاء فى غسل الميت وكذلک قال الفقهاء وهم اعلم بمعانى الحديث.

واخرج الحافظ ابن عبدالبرفى جامع بيان العلم بسنده الىٰ عبيداللّٰه بن عمر قال كنت فى مجلس الاعمش فجاءه رجل فسأله عن مسألة فلم يجبه فيهاونظرفاذاابوحنيفة فقال يانعمان قل فيهاقال القول فيهاكذاقال من اين قال من حديث حدثتناه قال فقال الاعمش نحن الصيادلة وانتم الاطباء ونقل ايضاًفى جامعه ابيات ابى محمد اليزيدى ؎

ليس يغنى عن جاهل قول مفت عن فلان وقوله عن فلان
ان اتاه مسترشداافتاه بحديثين فيهما معنيان
ان من يحمل الحديث ولايعرف فيه التاويل كالصّيد لانى
حين يلقىٰ لديه كل دواء وهو فى الطبّ جاهل غيردان

نبذة من احوال البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ

ھو ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراھیم بن المغیرة بن بردزبة الجعفی البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ، بردزبہ فارسی کا لفظ ہے بمعنی کاشتکار۔ بردزبہ مجوسی تھا اور اسی حالت میں اس کا انتقال ہوا۔ ان کے بیٹے مغیرہ، یمان جعفی گورنر بخارا (**وھو جد المحدث عبداللہ بن محمد بن جعفر بن یمان الجعفی المسندی**) کے ہاتھ پر ایمان لائے۔ اسی لیے آپ جعفی سے ملقب ہوئے۔ مغیرہ کے بیٹے ابراہیم کے حالات کہیں نہیں ملتے۔ ابراہیم کے بیٹے اسماعیل کا تذکرہ حافظ ابن حبان نے کتاب الثقات میں اور ذہبی نے تاریخ الاسلام میں کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اسماعیل اپنے زمانے کے بہت بڑے عالم اور محدث تھے۔ حماد بن زید اور مالک سے روایت کی ہے۔ **وصحب ابن المبارک وروی عنہ احمد بن جعفر ونصر بن الحسین**. غایت درجہ کے متورع تھے۔ جب موت کا وقت قریب آیا تو منجملہ اور وصایا کے یہ بھی فرمایا کہ میرے جمیع مال میں ایک درہم بھی مشتبہ نہیں۔ یہ حلال طیّب مال امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کو وِرثہ میں ملا اور اس پاک مال سے امام بخاری نے تربیت پائی۔ جس باپ میں اس حد تک تقوی اور حسنِ نیت تھا، اس کے بیٹے کو کیوں ایسی دولتِ علم نصیب نہ ہوتی؟ سلف کے حسنِ نیت کو خلف کے نشو ونما اور حالات واطوار میں بڑا دخل ہوتا ہے۔ نزع کے وقت اس زمانے کے مشہور محدث احمد بن حفص آپ کے پاس موجود تھے۔ انھوں نے قولِ مذکور سن کر فرمایا **فتصاغرت الی نفسی** (مجھے میرا نفس ان کے تقوی کے سامنے ذلیل معلوم ہونے لگا)۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ۱۳ شوال سنہ ۱۹۴ھ میں بعد نماز جمعہ پیدا ہوئے۔ آپ لاغر جسم، میانہ قامت تھے۔ بچپن ہی میں کسی مرض کی وجہ سے دونوں آنکھیں چلی گئی تھیں۔ آپ کی والدہ کو اس کا بڑا صدمہ ہوا۔ رات دن، سوتے جاگتے، اٹھتے بیٹھتے دعائیں مانگتی رہتیں، اللہ تعالیٰ مجیب الدعوات نے دعا قبول فرمائی۔ رات میں بحالتِ خواب حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کی زیارت ہوئی۔ آپ نے بینائی کے عود کی بشارت دی۔ خواب سے بیدار ہوئیں تو بیٹے کی آنکھیں روشن پائیں۔ شکر باری تعالیٰ بجالائیں۔ چونکہ قدرت کو امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ سے بہت بڑا کام لینا تھا، اس لیے بچپن ہی سے آپ کو علمِ حدیث سے خاص شغف تھا اور قادرِ مطلق نے آپ کو بہت بڑا حافظہ اور زبردست ذہانت عطا فرمائی تھی۔

ابوجعفر محمد بن ابی حاتم وراق (کان وراق البخاری) فرماتے ہیں کہ میں نے آپ سے حالاتِ بچپن کے بارے میں سوال کیا **کیف کان بدأ امرک؟** جواب میں فرمایا **الھمت حفظ الحدیث وانا فی الکتاب (المکتب) قلت وکم اتیٰ علیک اذ ذٰک؟ فقال عشر سنین او اقل.**

گیارہ سال کی عمر میں ایک روز اپنے استاذ مشہور محدث داخلی کے پاس گئے اور درس لینا شروع کیا۔ داخلی نے حدیث پڑھی **عن ابی الزبیر عن ابراھیم.** آپ نے صغرسنی کے باوجود استاذ کو روک دیا اور عرض کیا کہ ابوالزبیر نے ابراہیم سے نہیں سنا۔ انھوں نے پھر اسی طرح سند کا اعادہ کیا۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے عرض کیا **عن الزبیر بن عدی عن ابراھیم** امام داخلی کچھ چیں بجبیں ہوئے۔ نہایت ادب سے عرض کیا کہ اگر آپ کے پاس کوئی تذکرہ محفوظ ہو تو دیکھ لیجیے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی یادداشت میں دیکھا تو شاگرد کی قوتِ حافظہ کے قائل ہوگئے۔

عمر کے سولھویں سال تک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے دقائق اور وکیع وعبداللہ بن مبارک کی سب روایات حفظ کرلیں۔ اٹھارویں سال میں ایک کتاب ''قضاء الصحابہ والتابعین'' لکھی۔ اس کے بعد ''تاریخ کبیر'' تحریر فرمائی، جس کی جامعیت کا یہ عالم ہے کہ اسماء الرجال کی تمام کتابیں دیکھ لینے کے بعد بھی کوئی اس سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔

آپ اپنے ذوقِ علمی سے مجبور تھے۔ جہاں کہیں بھی حدیث کا پتا چلتا فوراً پیادہ پا پہنچ جاتے۔ تحصیل علم کی خاطر مکّہ، مدینہ، شام، بخارا، مرو، ہرات، مصر، بغداد، کوفہ، بصرہ، بلخ، نیشاپور ودیگر بہت سے جزائر کا سفر کیا۔ ایک ہزار اَسّی (۱۰۸۰) شیوخ سے استفادہ کیا۔ آپ کے شیوخ ورع وتقوی کے مجسمے تھے، جن کا مقولہ مشہور ہے۔ **الایمان قول وعمل یزید وینقص.**

آپ کے شاگرد اتنے ہیں کہ سن کر حیرت ہوتی ہے۔ بلاواسطہ استفادہ کرنے والوں کی تعداد نوے ہزار (۹۰۰۰۰) ہے۔

آپ کے سیمیں رخسار پر ابھی گیاہ نمودار نہ ہوا تھا کہ سفر بصرہ پیش آیا۔ چونکہ سارے عالم پر آپ کی دھاک بیٹھ چکی تھی، اس لیے مشہور ہوگیا کہ امام بخاری بصرہ آرہے ہیں۔ اہلِ بصرہ نے پُرزور استقبال کیا۔ بہت کچھ منت سماجت کے بعد منبر پر کھڑے ہوئے اور فرمایا اے اہلِ بصرہ اگرچہ میں جوان ہوں اور تم میں بہت سے شیوخ بھی بیٹھے ہوئے ہیں مگر میں آج وہ حدیثیں بیان کروں گا جو اہلِ بصرہ نے نہیں سنیں، باوجود یہ کہ ان کے راوی اہلِ بصرہ ہی ہیں۔

اس کے بعد بغداد کا سفر کیا۔ بموجبِ مقولہ مشہورہ اہل علم کے دشمن بہت ہوتے ہیں۔ وہاں کے محدثین نے آپ

کے امتحان کے لیے دس علماء کو دس دس حدیثیں اس طرح بتائیں کہ ایک روایت کا متن دوسری کی سند کے ساتھ لگا دیا اور امام بخاری رحمہ اللہ سے دریافت کیا۔ آپ ہر حدیث پر لااعرفہ فرماتے گئے۔ جاہلوں نے آپ کو کم علم سمجھا۔ لیکن عارفین نے لااعرفہ سے عارف تسلیم کیا۔ جب تمام حضرات کی حدیثیں ختم ہو چکیں تو آپ نے پہلے شخص کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ تمھاری حدیثوں کی سند اور متن اس طرح ہے۔ اس کے بعد دوسرے شخص کی احادیث کے متون واسانید کو بیان فرمایا۔ جبل الحدیث حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بخاری کا اس میں اتنا کمال نہیں کہ متون واسانید کی تصحیح کر دی، بلکہ مافوق العادت اور حیرت انگیز یہ امر ہے کہ تمام احادیث کو اسی طرح بالترتیب دہرایا جس ترتیب سے آپ سے سوال کیا گیا تھا۔ واقعی اللہ تعالیٰ جس سے حدیث کی خدمت لینا چاہتے ہیں اس کو قوتِ حافظہ غایت درجہ کی عنایت فرماتے ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کا مشہور واقعہ ہے کہ بڑھاپے میں آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتا تھا۔ ایک بار آپ کہیں جا رہے تھے کہ اچانک ایک جگہ سر جھکا دیا۔ ساربان کے سوال پر فرمایا کہ پہلے کبھی اس راستے سے گزرا تھا، عین اس جگہ ایک درخت تھا جس کی شاخیں جھکی ہوئی تھیں اور سر جھکا کر گزرنا پڑتا تھا۔ ساربان نے کہا یہاں تو کوئی درخت نہیں۔ امام صاحب وہیں اتر پڑے اور فرمایا کہ اگر درخت کا ثبوت نہ ملا تو آج سے روایت حدیث چھوڑ دوں گا۔ چنانچہ بعد تحقیق معلوم ہوا کہ واقعی یہاں ایک ایسا پیڑ تھا تو آگے بڑھے۔

ایک دفعہ نیسا پور کا سفر کیا۔ وہاں آپ کے استاذ محمد بن یحییٰ ذہلی تھے (وهو عبداللّٰه محمدبن یحییٰ بن عبداللّٰه بن خالد بن فارس بن ذويب الذهلی النیسابوری) فقال فی مجلسه من ارادان یستقبل محمد بن اسماعیل غدافلیستقبله فانی استقبله فاستقبله الذهلی وجمیع علماء نیسابوروازدحم النّاس علَیه حتی امتلأت الدار والسطوح ثم بعد الیوم الثالث قام رجل فی المجلس فقال له ماتقول فی اللفظ بالقراٰن مخلوق اوغیر مخلوق؟ فاعرض عنه ولم یجبه ثلاث مراتٍ فالح علیه فقال له القراٰن کلام الله غیر مخلوق وافعال العبادمخلوقة والامتحان بدعة فشغب الرجل وقال قد قال لفظی بالقراٰن مخلوق وقال ابوعمرواحمد بن نصرسمعت البخاری یقول من زعم انی قلت لفظی بالقراٰن مخلوق فهو کذّاب فانی لم اقله الاانی قلت افعال العبادمخلوقة.

مشہور ہو گیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ خلق قرآن کے قائل ہیں۔ ذہلی کو خبر پہنچی تو خفا ہو گئے اور تلامذہ سے فرمایا کہ یا

میرے پاس پڑھو یا بخاری کے پاس جاؤ۔ بہت سے لوگوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کے پاس جانا چھوڑ دیا، مگر امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ کا پیچھا نہ چھوڑا۔ اور محمد بن یحییٰ ذہلی سے جتنی حدیثیں سنی تھیں ان کا مسوّدہ واپس کر دیا اور اپنی کتاب میں بھی ان کی کوئی حدیث درج نہیں کی۔ **قال ابن حجر انصف مسلم فلم یحدّث فی کتابه عن هذا و لا عن هذا.** لطف یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ان سے روایت کی ہے مگر ان کے نام کو مبہم رکھا ہے۔ کہیں صرف محمد بن عبداللہ کہا اور کہیں محمد بن خالد (باپ کے دادا کی طرف نسبت کر دی) اور کہیں دادا کی طرف منسوب کر کے محمد بن عبداللہ کہا ہے۔ امام بخاری سے اس کی وجہ دریافت کی گئی تو فرمایا کہ اگر میں ان کا نام صراحۃً لیتا ہوں تو یہ اپنے جرح کرنے والی کی تعدیل ہو جاتی ہے، اور اگر ان کی حدیثوں کو ذکر نہیں کرتا تو کتمانِ علم لازم آتا ہے۔

اشکال:

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قلب میں جب امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ قدر تھی تو مقدمۂ مسلم میں ان پر طعن کیوں کیا؟

جواب:

عظمت کا قائل ہونا اور چیز ہے اور رائے مختلف ہونا اور چیز ہے، قول کی تضعیف سے قائل کی تضعیف نہیں ہوتی۔ ہم حدیث کے مباحث میں بہت سے اقوال کی تضعیف کرتے ہیں مگر ان کے قائلین کی عظمت ہمارے قلوب سے محو نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ایک وقت امام مسلم امام بخاری کو بعض منتحلی الحدیث کہتے ہیں تو دوسرے وقت امام بخاری کی پیشانی پر بوسہ دے کر عرض کرتے ہیں، **دعنی اقبّل رجلیک یا استاذ الاستاذین ویا سید المحدّثین ویا طبیب الحدیث فی علله.**

ایک مرتبہ امام مسلم نے ایک حدیث کے متعلق فرمایا کہ باعتبار سند و متن کے صحیح ہے۔ امام بخاری نے تبسّم فرمایا اور کہا کہ یہ حدیث معلول ہے۔ امام مسلم متحیر ہوئے اور بدن کانپ اٹھا۔ قریب تھا کہ رو پڑیں۔ بہت ہی اصرار کے ساتھ دریافت کیا تو امام بخاری نے علّت بیان فرمائی۔

ولما قام مسلم و احمد بن سلمة من مجلس محمد بن یحییٰ الذهلی بسبب البخاری قال الذهلی لا یساکننی هذا الرجل فی بلد فخشی البخاری و سافر منها.

جب وطن کا قصد کیا تو اہل بخارا نے بڑے تزک واحتشام سے استقبال کیا اور بہت دور تک کاغذی قبے بنائے اور آپ پر دراہم ودنانیر نچھاور کیے۔ اس وقت بخارا کا گورنر خالد بن محمد ذہلی تھا (**وقال الحافظ خالدبن احمد الذهلی**) وہ بخاری کی یہ تعظیم وتکریم دیکھ کر جل گیا اور آپ کی ایذاء رسانی کے حیلے تراشنے لگا۔ چنانچہ امام بخاری کو کہلا بھیجا کہ میرے مکان پر آکر صحیح بخاری اور تاریخ کبیر سنائیں۔ اور میری اولاد کو پڑھائیں۔ امام بخاری نے فرمایا کہ میں اس طرح علمِ دین کی اہانت نہیں کرسکتا۔ لڑکوں کو مسجد میں بھیج دیا کریں۔ خالد نے کہا پھر میرے لڑکوں کے ساتھ دوسرا کوئی لڑکا شریک نہ ہو۔ امام بخاری نے یہ بھی منظور نہ کیا۔ اس پر اس نے آپ کو اذیتیں پہنچانی شروع کیں۔ آپ نے فرمایا کہ تم مجھے احادیث کے بیان کرنے اور روایت کرنے سے روک دو تا کہ میں عنداللہ معذور ہوجاؤں، تکالیف ومصائب کی زنجیروں میں نہ جکڑو، مگر وہ باز نہ آیا۔

مصائب سے تنگ آکر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ سمرقند کی جانب ہجرت پر مجبور ہوئے۔ راستہ میں معلوم ہوا کہ لوگ میری آمد میں اختلاف کررہے ہیں۔ آپ نے تنگ دل ہوکر قادرِ مطلق سے دعا کی الٰہی! تیری زمین وسعت کے باوجود مجھ پر تنگ ہوچکی ہے، اب تو مجھے اٹھالے۔ اور گورنر کے حق میں بددعا کی **فاستعان علیه الامیر بحریث بن ابی ورقاء وغیره من اهل بخاری حتی تکلموا فی مذهبه فنفاه عن البلد فدعاعلیهم فقال اللّٰهمّ ارهم ماقصدونی به فی انفسهم واولادهم واهالیهم. اما خالد فلم یات علیه الاقل من شهر حتّی وردامر الظاهریّة بان ینادی علیه فنودی علیه وهو علی اتان واشخص علی اکاف ثم صار عاقبة امره الی الذلّ والحبس واماحریث فابتلی فی اهله فرای فیها مایجل عن الوصف واما فلان فابتلی فی اولاده فاراه اللّٰه فیهم البلایا.**

کہتے ہیں کہ آخر کار خالد کی کھال کھنچوا کر اس میں بھس بھر دی گئی۔

بترس از آہِ مظلوماں کہ ہنگامِ دعا کردن
اجابت از درِ حق بہرِ استقبال می آید

اشکال:

ابن کثیر اور دوسرے حضرات نے کچھ کلام کیا ہے کہ امام بخاری نے موت کی تمنا کیوں کی؟

جواب:

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تمنائے موت دنیوی مصائب کی وجہ سے ناجائز ہے اور اخروی مصائب پر تمنا جائز ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ جب دعا کر چکے تو سمرقند سے قاصد پہنچا اور کہا کہ وہاں کے تمام باشندے آپ کی تشریف آوری کے منتظر ہیں، آپ نے چلنے کا قصد کیا۔ ابھی ایک پاؤں رکاب میں ہی تھا کہ کچھ ضعف محسوس ہوا۔ اس کے بعد آپ لیٹ گئے اور اتنا پسینہ آیا کہ تر بتر ہو گئے۔ اور اسی حالت میں انتقال ہو گیا۔ بعد الموت بھی پسینہ آتا رہا۔

توفی لیلة السبت عند صلوة العشاء لیلة عیدالفطر سنة مأتین وست وخمسین (۲۵۶ھ) ولم یعقب ولد اذکر اودفن یوم الفطر بعدالظهر بقریة خرتنگ علی فرسخین من سمرقند وکان اسم تلک القریة غیر هذاالاسم وسمی خرتنگ یوم مات البخاری رحمه الله تعالیٰ فان اهل سمرقنداطبقواعلی ان بشهدوالصّلوة علیه وعزّت الحمر فی الکراء فلهذاسمیت به لان خرهوالحماربلغة الفرس وتنگ معناه الغالی.

جب آپ کو قبر میں رکھا گیا تو مشک کی خوشبو آنے لگی۔ لوگ قبر کی زیارت کو جاتے اور وہاں سے مٹی لاتے۔ **قال ابوحفص احمد بن عمرالنسفی المعروف بالمجد حتی خفناعلی القبرفنصبناعلیه خشبا مسنّدا.**

حضور ﷺ کے پسینۂ مبارک سے خوشبو آتی تھی تو آپ کی احادیثِ مبارکہ جمع کرنے والے کی قبر سے خوشبو آنا کیا بعید ہے؟

جمالِ ہمنشیں در من اثر کرد
وگرنہ من ہماں خاکم کہ ہستم

محمد بن ابی حاتم فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ آپ کے پیچھے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ تھے۔ اسی جگہ قدم رکھتے تھے جہاں سے حضور اکرم ﷺ اٹھاتے تھے۔

قال الفربری رأیت النبی ﷺ فی النوم فقال این ترید؟ فقلت ارید محمدبن اسمٰعیل فقال اقرأه منی السّلام.

قال عبدالواحدبن اٰدم الطواویسی رأیت النبی ﷺ فی المنام وھو فی جماعة من الصحابة وھو واقف فسلمت علیه فردّ علیّ السّلام فقلت ماوقوفک ھنایارسول اللّٰہ ؟قال انتظرمحمّد بن اسمٰعیل قال فلماکان بعدایّام بلغنی موته فنظرت فاذاھوقد مات فی الساعة التی رأیت البنی ﷺ فیھا.

وروی عن ابی جعفربن اعین المروزی(وعزاہ الحافظ فی مقدمّة الفتح الیٰ یحیی بن جعفرالبیکندی) انه قال لوقدرت علی ان ازید من عمری فی عمرالبخاری لفعلته لان موتی موت احدمن الناس وموت البخاری ذھاب العلم وموت العالم ولنعم ما قال قائل؎

اذامامات ذوعلم وفتوی فقد وقعت من الاسلام ثلمة.

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی کل عمر باسٹھ سال سے ۱۳ دن کم ہوئی ہے۔ کسی شاعر نے آپ کی ولادت، وفات اور مدّتِ عمر کا بہترین نقشہ کھینچا ہے؎

کان البخاری حافظاومحدّثا جمع الصحیح مکمّل التحریر
میلادہ صدق و مدة عمرہ فیھا حمید و انقضیٰ فی نور
۱۹۴ ۶۲ ۲۵۶

آپ کو جعفی اس لیے کہتے ہیں کہ آپ کے مورثِ اعلیٰ جعفی تھے۔ آپ کے ورع وتقویٰ کا یہ عالم تھا کہ ایک مرتبہ آپ کا کچھ مال بعض تجار نے پانچ ہزار درہم منافع پر خریدنا چاہا۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا جواب کل دوں گا، دوسرے روز صبح کو بعض تجار نے دس ہزار درہم منافع پر یہ مال طلب کیا مگر آپ نے انکار فرمایا۔ اور فرمایا کہ میں پہلے تاجروں کو دینے کی نیت کر چکا تھا اور اب میں نیت بدلنا پسند نہیں کرتا۔ اگر چہ شرعاً آپ کو اس مال میں تصرف کا حق تھا مگر ورع کا یہ عالم تھا کہ نیت کر لینے کے بعد اسے بدلنا پسند نہ فرمایا۔

احوال الجامع الصّحیح

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے چھ لاکھ احادیث میں سے چُن چُن کر صحیح احادیث اپنی کتاب میں درج فرمائی ہیں۔ گویا کہ صحیح بخاری چھ لاکھ احادیث کا لبِّ لباب ہے۔ ہر حدیث لکھنے سے پہلے آپ غسل فرما کر دو رکعت نماز ادا فرماتے تھے اور استخارہ کرتے تھے۔

حافظ تقی الدین ابوعمرو عثمان ابن الصّلاح نے اپنی کتاب ''علوم الحدیث'' میں صحیح بخاری کی احادیث کو شمار کیا ہے۔ مکررات کی تعداد ۷۲۷۵ اور غیر مکررہ کی تعداد چار ہزار تحریر کی ہے۔ وتبعه الشيخ محی الدين النووی.

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان پر رد کیا ہے اور فتح الباری باب کفران العشیر ص ۷۰ ج ۱ اور خاتمہ ص ۴۶۶ ج ۱۳ میں کل احادیث مرفوعہ غیر مکررہ کی تعداد ۲۵۱۳ لکھی ہے جن میں سے ۱۶۰ معلق ہیں۔ وکذافی عمدة القاری ایضا فی باب كفران العشير ص ۲۳۵ ج ۱. مگر ان مقامات پر ناسخ سے سہو ہوا ہے۔ صحیح تعداد مقدمۃ الفتح میں ہے۔ اس کی صحت پر چند قرائن ہیں۔

① مذکورہ بالا سب مقامات میں مقدمہ کا حوالہ دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل عبارت مقدمہ کی ہے۔

② قسطلانی نے مقدمہ ہی کی تعداد پر اعتماد کیا ہے۔

③ مقدمہ میں جمیع احادیث کو فرداً فرداً تفصیل کے ساتھ شمار کیا ہے جس کا حاصلِ جمع مقدمہ میں بیان کردہ تعداد کے مطابق ہے۔

پھر مقدمہ کے نسخوں میں اختلاف ہے۔ ایک نسخہ میں غیر مکررہ مرفوعہ موصولہ ۲۴۶۴ اور معلقہ ۱۵۹ مجموعہ ۲۶۲۳ ہے۔ چنانچہ فیض الباری ص ۳۹ ج ۱ میں علامہ محمد ہاشم سندھی رحمہ اللہ کے رسالہ ''حیاۃ القاری باطراف صحیح البخاری'' سے بحوالہ مقدمۃ الفتح اس کو ذکر کیا ہے مگر فیض الباری میں بھی سہوِ کاتب سے اربع وّ ستون کی بجائے محض ستون ہو گیا ہے۔ مقدمۃ الفتح کا یہ نسخہ صحیح نہیں، کیونکہ مقدمہ میں مذکور تفصیل کا حاصلِ جمع اس تعداد پر منطبق نہیں ہوتا۔ اسی لیے قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس نسخہ پر اعتماد نہیں کیا۔

صحیح نسخہ کی تعداد (جسے قسطلانی نے لیا ہے اور تفصیل کے حاصلِ جمع پر بھی منطبق ہے) یہ ہے: غیر مکررہ مرفوعہ موصولہ ۲۶۰۲ معلقہ ۱۵۹ مجموعہ ۲۷۶۱۔ یہ تعداد مقدمۃ الفتح فصل عاشر عنوان ذكر من لايعرف اسمُه او اختلف فيه کے آخر میں ہے۔ اور معلّقات و متابعات و مکررات کی تفصیل فصل عاشر ص ۴۷۰ کے آخر میں (قبيل عنوان ذكر مناسبة الترتيب المذكورة الخ) یوں ہے: مکررات ۷۳۹۷۔ معلقات ۱۳۴۱۔ جميعها مخرج اصل متونها فی الجامع موصولا ایضا الا ۱۵۹ . متابعات ۳۴۴ مجموعہ ۹۰۸۲ نقله القسطلانی ایضافی ص ۲۸ ج ۱۔ مقدمۃ الفتح میں سہوِ کاتب سے متابعات کی تعداد میں ۳۴۱ ہو گیا ہے جیسا کہ رسالہ سندھی میں ۳۴۸ ہو گیا ہے۔ وهذاما حصل لی بعد بذل الجهد فی التنقير فاغتنم هذاالتحرير والعلم عندا للطيف

الخبير.

کتاب کا پورا نام:

الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وايامه. المراد من الحديث قوله ﷺ ومن السنن فعله ﷺ ومن الايّام مغازيه ﷺ. یا سنن سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں احکام کا بیان ہو فيكون عطفه على الحديث من قبيل عطف الخاص على العام. وقيل من امور رسول الله ﷺ وسننه وايامه.

وجہ تسمیہ:

وجہ تسمیہ سمجھنے سے پہلے مؤلفات حدیث کی اقسام کا علم ضروری ہے۔

اقسام مؤلفاتِ حدیث:

① جامع
② سنن
③ مسند
④ معجم
⑤ مفرد
⑥ غریب
⑦ جزء
⑧ مستدرک
⑨ مستخرج وغیرہ۔

قال فى العجالة النافعة

الجامع:

هو الذى يحتوى على ثمانية اشياء المذكورة فى هذا الشعر۔

سیر، آداب وتفسیر وعقائد　　فتن، اشراط واحکام ومناقب

السیر: ھی المغازی.. **اداب** ای اداب الاکل والشرب وغیر ذلک من اداب النبی صلی اللہ علیہ وسلم.. **اشراط** ای اشراط الساعۃ.. **احکام** ای المسائل.

فالجامع مایحتوی علی جمیع ذلک کجامع البخاری والترمذی واماصحیح مسلم فقیل انہ لیس بجامع لقلّۃ التفسیر فیہ لکن الصحیح انہ من الجوامع کما قال مجد الدّین محمد بن یعقوب الشیرازی الفیروزابادی صاحب القاموس المتوفی سنہ ۸۱۷ھ

ختمت بحمداللّٰہ جامع مسلم　　بجوف دمشق الشام جوف الاسلام
علی ناصرالدّین الامام ابن جھبل　　بحضرۃ حفاظ مشاھیر اعلام
وتمّ بتوفیق الالٰہ وفضلہ　　قراءۃ ضبط فی ثلاثۃ ایّام

السّنن:

الذی فیہ احکام فقط علی ترتیب ابواب الفقہ ومن السنن ابوداوٗد والنسائی وابن ماجۃ .وسمی جامع البخاری والترمذی سنناتغلیباً.

المسند:

الذی یذکر فیہ روایات الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بالترتیب مثلایذکر اولاروایات ابی بکر ثمّ عمر ثمّ عثمان ثم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ثم وثمّ.

المعجم:

الذی یذکرفیہ روایات الشیوخ مرتبۃ کالترتیب فی المسند.

المفرد:

الذی یحتوی علی روایات شخص واحدکابی ھریرۃ وحذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما .

الغریب:

الذی ذکرفیہ تفردات تلمیذ واحد من شیوخہ.

الجزء:

الذی یحتوی علی روایات فی مسألۃ من المسائل. کجزء القراءۃ.وجزء رفع الیدین للبخاری.

المستدرک:

المستدرک علی الصحیحین وهومااودع فیه مالیس فی الصحیحین ممایکون موافقا لشرطیها اوشرط احدهما. اومااادی اجتهادمؤلفه الی تصحیحه وان لم یکن علی شرط واحد منهما.

المستخرج:

الاستخراج ان یعمد حافظ الیٰ صحیح البخاری مثلا فیورد احادیثه حدیثا حدیثا باسانید لنفسه غیر ملتزم فیها ثقة الرواة من غیر طریق البخاری الی ان یلتقی معه فی شیخه اوفیمن فوقه لکن لایسوغ للمخرج ان یعدل عن الطریق التی یقرب فیها اجتماعه مع مصنف الاصل الی الطریق البعیدة الالغرض مهم من علو اوزیادة مهمة اونحوذلک. فممن استخرج علی صحیح البخاری ابوبکر احمدبن ابراهیم الاسماعیلی وابوبکر احمد بن البرقانی. وممن استخرج علی صحیح مسلم ابو جعفر احمد النیسابوری و ابو بکرمحمد بن محمدبن رجا النیسابوری المستخرجین علی کل منهما ابونعیم الاصفهانی وابوعبداللّٰه بن الاخرم وابوذرالهروی وابومحمد الخلال وابومسعود سلیمان بن ابراهیم الاصفهانی ولابی بکربن عبدان الشیرازی مستخرج علیهما فی مؤلف واحد.

اب وجہ تسمیہ ظاہر ہوگئی کہ اس کتاب میں چونکہ آٹھوں چیزوں کا بیان ہے اس لیے جامع ہے۔ اور لفظ صحیح سے ضعاف نکل گئیں، مسند کی قید سے احادیثِ موقوفہ نکل گئیں۔ من حدیث رسول اللہ ﷺ ، یہ مسند کا بیان ہے۔ چونکہ مسند کا اطلاق کبھی متصل پر بھی ہوتا ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف، اس لیے اس کا بیان کردیا کہ یہاں مسند سے مراد مرفوع ہے۔

صحیح :

صحیح وہ حدیث ہے جس کے راوی عادل کامل الضبط ہوں، اور متصل السند ہو اور شذوذ وعلت سے خالی ہو۔ خطابی شارح سنن ابی داؤد اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قید خلوعن الشذوذ والعلة، صحیح نہیں۔ کیونکہ بعض احادیث معلّل یا شاذ ہونے کے باوجود صحیح ہیں۔

اتصالِ سند کی شرائط:

کیفیتِ اتصالِ سند میں بخاری اور مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان اختلاف ہے، اگر راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو، لقاء وسماع

کا امکان ہو مگر لقاء وسماع ثابت نہ ہو اور روایت ایسے الفاظ کے ساتھ ہے جو نص علی السماع نہیں مثلاً عنعنہ ہے۔ تو ایسی روایت کو عام محدثین مقبول قرار دیتے ہیں۔ بشرطیکہ راوی مدلّس نہ ہو۔ مگر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ایسی روایت کو قبول نہیں فرماتے۔

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہے تو لقاء امکانی کو حقیقی فرض کر کے روایت قبول کی جائے گی۔ مقدمہ صحیح مسلم میں اپنے اس دعوے کو بڑے شدّ ومد کے ساتھ بیان کیا ہے اور امام بخاری پر اعتراض کیا ہے کہ ثبوت لقاء کی قید سلف سے ثابت نہیں، اپنی طرف سے اس کا اضافہ کیوں کیا؟

امام بخاری نے اس کا جواب دیا ہے کہ بعض مرتبہ ثقہ راوی اس طرح روایت کرتا ہے جس سے بظاہر سماع معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں سماع حاصل نہیں ہوتا۔

امام مسلم نے فرمایا کہ ایک مرتبہ سماع ہونے پر بھی یہ اشکال باقی رہے گا۔ مثلاً ایک دو حدیثیں سنیں اور بہت سی بلا سماع روایت کردیں۔ امام مسلم نے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں کہ راوی کو صرف ایک مرتبہ لقاء ہوا اور فلاں فلاں روایت کا سماع نہ ہونے کے باوجود اسے روایت کردیا ہے۔

اس کے بعد شارحین کا زمانہ آیا، انھوں نے بہت کچھ اعتراض وجواب کیے۔ حافظ ابن حجر، قاضی عیاض اور امام نووی نے بخاری کی طرف سے جوابات دیے ہیں۔

حافظ فرماتے ہیں کہ مسلم کو بخاری کی شرط سمجھنے میں مغالطہ ہوا ہے۔ بایں طور کہ ایک مرتبہ سماع کے بعد اگر راوی بلا سماع کچھ روایت کرے گا تو یہ تدلیس ہوگی اور مسئلہ مفروضہ راوی غیر مدلّس سے متعلق ہے۔ یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ارسال وتدلیس میں کیا فرق ہے؟

ارسال وتدلیس میں فرق:

اس کی توضیح یہ ہے کہ روایت کی تین قسمیں ہیں۔

① راوی اور مروی عنہ میں معاصرت نہ ہو۔ یہ صورت باتفاقِ محدثین ارسال ہے۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کریں۔

② معاصرت ہے اور لقاء وسماع بھی ثابت ہے اور روایت معنعن ہے مگر راوی واسطہ کو حذف کردے۔ یہ بالاتفاق تدلیس ہے۔ ارسال عیب نہیں تدلیس عیب ہے۔ کیونکہ ارسال میں عدمِ معاصرت کی وجہ سے عدم سماع متیقن ہونے کی وجہ سے تلبیس نہیں۔ بخلاف تدلیس کے کہ اس میں تلبیس ہوتی ہے۔

③ معاصرت کی وجہ سے لقاء وسماع کا احتمال تو ہے مگر لقاء وسماع ثابت نہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ یہ ارسال ہے یا کہ تدلیس؟

حافظ زین الدین عراقی استاذ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ ارسالِ خفی ہے۔ اور امام مغرب حافظ ابن عبد البر مالکی اسے تدلیس قرار دیتے ہیں۔ قال فی شرح النخبة وممن قال باشتراط اللقاء فی التدلیس الامام الشافعی وابوبکر البزار وکلام الخطیب فی الکفایة یقتضیه. (شرح نخبه ص ٥٤)

وفی فتح الملهم ومامتن کلام الخطیب فی الکفایة واعمقه ولعمری انه فصل الخطاب فی هذا البحث حیث قال فی بیان التدلیس هو تدلیس الحدیث الذی لم یسمعه الراوی ممن دلسه عنه بروایته ایاه علی وجه انه سمعه منه ویعدل عن البیان لذلک قال ولو بین انه لم یسمعه من الشیخ الذی دلسه عنه وکشف ذلک لصار ببیانه مرسلا للحدیث غیر مدلس فیه لان الارسال للحدیث لیس بایهام من المرسل کونه سامعا ممن لم یسمع منه وملاقیا لمن لم یلقه الا ان التدلیس الذی ذکرناه متضمن للارسال لامحالة لامساک المدلس عن ذکر الواسطة وانما یفارق حال المرسل بایهام السماع ممن لم یسمعه فقط وهو الموهن لامره فوجب کون التدلیس متضمنا للارسال والارسال لایتضمن التدلیس لانه لایقتضی ایهام السامع ممن لم یسمع منه ولهذا لم یذم العلماء من ارسل یعنی لظهور السقط وذموا من دلس. اه.

پس تیسری صورت کو تدلیس کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ کیونکہ تدلیس میں ایہام ہوتا ہے اور اس صورت میں ایہام پایا جاتا ہے۔ جس صورت میں ایہام پایا جائے وہ تدلیس ہوگی۔ حافظ زین الدین عراقی کا اسے ارسالِ خفی کہنا صحیح نہیں۔ جب معاصرت ثابت ہے تو ایہام باقی ہے اگر بعض کی اصطلاح میں اسے ارسال کہہ دیا جائے تو بھی ایہام تو ہے۔ اصطلاح بدلنے سے حقیقت اور اس کے احکام نہیں بدل سکتے۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اعتراض کیا ہے کہ مخضرمین کی روایات بالاتفاق مراسیل میں شمار کی گئی ہیں۔ حالانکہ یہاں بھی بعینہٖ تیسری صورت پائی جاتی ہے، یعنی حضور اکرم ﷺ سے معاصرت ہے اور سماع ممکن ہے مگر ثابت نہیں۔ اس سے حافظ کی غرض یہ ہے کہ صورت ثالثہ ارسال ہے تدلیس نہیں،

ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح شرح نخبہ میں اس کا جواب یوں دیا ہے کہ مخضرم کی تعریف یہ نہیں کہ حضور اکرم

ﷺ سے سماع ثابت نہ ہو بلکہ مخضرم وہ ہے جس کا عدمِ سماع ثابت ہو۔ لہٰذا یہ تیسری صورت میں داخل نہیں۔ یہ تدلیس اس لیے نہیں کہ اس میں کوئی ایہام نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی طرف سے حافظ کا جواب صحیح نہیں۔ کیونکہ تیسری صورت میں اگر راوی واسطہ چھوڑے گا تو وہ بھی مدلّس ہوگا اور مسئلہ راوی غیر مدلّس کا ہے۔

تاج الدین سبکی نے اپنے استاذ فرخی سے پوچھا کہ بخاری نے اپنی اس سخت شرط پر کہاں تک عمل کیا؟ فرخی نے جواب دیا کہ بخاری نے قید سخت لگائی مگر خود ان کی کتابوں میں ایسی روایات مذکور ہیں کہ لقاء ثابت نہیں۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی توجیہ یوں فرمائی ہے کہ بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ شرط صرف صحیح بخاری کے لیے لگائی ہے۔ اس لیے اپنی دوسری تصانیف میں اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا۔

ہر مصنف کچھ شرائط اور اپنی خاص اصطلاح متعین کر لیتا ہے۔ چنانچہ امام مسلم انما وضعت ههنا ما اجمعوا عليه سے اپنے مشائخ اربعہ کا اجماع مراد لیتے ہیں، حالانکہ عرف میں اجماع سے اجماعِ امت مراد ہوتا ہے۔

قال في مقدمة فتح الملهم واما قول مسلم في باب صفة صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس كل شيئ صحيح عندي وضعته ههنا وانما وضعت ههنا مااجمعوا عليه فمشكل فقد وضع فيه احاديث كثيرة مختلفا في صحتها قال الشيخ وجوابه من وجهين احدهما ان مراده انه لم يضع فيه الاماوجدعنده فيه شروط الصحيح المجمع عليه وان لم يظهر اجتماعها في بعض الاحاديث عندبعضهم والثاني انه اراد انه لم يضع فيه مااختلف الثقاة فيه في نفس الحديث متنا اواسنادا ولم يردماكان اختلافهم فيه انماهو في توثيق بعض رواته وهذا هوالظاهر من كلامه فانه ذكرلما سئل عن حديث ابي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه فاذا قرأ فانصتوا هل هوصحيح فقال هوعندي صحيح فقيل لم لم تضعه ههنا فاجاب بالكلام المذكور ومع هذا فقداشتمل كتابه على احاديث اختلفوا في اسنادها اومتنها لصحتها عنده اوفي ذلك ذهول منه عن هذا الشرط اوسبب اٰخر وقداستدركت وعللت وقال بعضهم اراد مسلم بالاجماع في قوله انماوضعت ههنا مااجمعوا عليه اجماع اربعة من ائمة الحديث احمد بن حنبل وابن معين وعثمان بن ابي شيبة وسعيد بن منصور الخراساني. وكذا في تدريب الراوي معزيا الى البلقيني وفي باب

التشهد فی الصّلوة من فتح الملهم الاربعة هواحمدبن حنبل ویحیی بن معین وابوحاتم الرازی وابوزرعة الرازی.

قال العبدالضعیف لعل هذا تسامح من الشیخ العثمانی قدس سره والصحیح ماذکر فی المقدمة والدلیل علیه ماذکرناه عن تدریب الراوی وانه احال ماقال فی باب التشهد علی تحقیقه فی المقدمة. والله اعلم.

وقال النووی ان مسلما قال عرضتِ کتابی هذا علی ابی زرعة الرازی فکل ماشار ان له علة وکلّ ترکته ماقال انه صحیح ولیس له عِلة خرجته.

امام حازمی (ابوبکر محمد بن ابی عثمان موسی بن عثمان بن موسی بن عثمان بن حازم الحازمی الهمدانی الملقب بزین الدین ولدسنة ۵۴۸ـ) نے ائمہ خمسہ کی شروط کی تفصیل پر ایک مستقل کتاب شروط الائمہ لکھی ہے۔ یہ شروط ہر مصنف سے منقول نہیں۔ اگر کسی سے منقول ہیں بھی تو صرف ایک دو۔ باقی شروط کا استیعاب ان کی کتابوں کے استقراء وتتبع سے کیا ہے۔ ائمہ خمسہ یہ ہیں۔ امام بخاری، مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی رحمہم اللہ تعالیٰ۔

صحاح ستہ:

پہلے یہی کتب صحاحِ خمسہ کے نام سے مشہور تھیں۔ لیکن سب سے پہلے حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر (ولد ۴۴۸ھ وتوفی ۵٦٦ھ) نے اپنی کتاب اطراف الکتب الستہ اور شروط الائمہ الستہ میں ابن ماجہ کو بھی صحاح کی فہرست میں داخل فرمایا فتبعه النّاس۔ مگر ابن ماجہ کا دوسری صحاح جیسا درجہ نہیں۔ اس لیے کہ اس میں تقریباً بیس احادیث موضوع ہیں اور ایک ہزار کے قریب ضعیف ہیں۔ حافظ ابوالحجاج المزی نے تو یہانتک کہہ دیا کہ **کل ماانفرد به ابن ماجة فهو ضعیف**۔ مگر بدون دلیل مطلقاً یہ حکم لگانا درست نہیں۔ **کذا قال ابوالحسن السندی فی تعلیقه والحافظ ابن حجر فی التهذیب.**

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے تھی کہ ابن ماجہ کی بجائے سنن دارمی یا مسند احمد بن حنبل کو صحاح میں داخل کیا جائے۔ اور بعض نے مؤطا مالک کو صحاح کی فہرست میں داخل کیا، **کمافعله ابن الاثیر فی جامع الاصول.** مگر ابن ماجہ کی مقبولیت پر دھندلا سا پردہ بھی نہ پڑسکا۔

این سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

صحیح بخاری و مسلم میں تمام احادیث صحیح ہیں۔ دوسری کتابوں کو تغلیبا صحاح کہا جاتا ہے۔

طبقاتِ رواۃ:

امام حازمی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ رواۃ کے پانچ طبقات ہیں:

۱ قوی الضبط، کثیر الملازمۃ، یعنی رواۃ اعلیٰ درجہ کا حافظہ رکھتے ہوں اور مروی عنہ کے ساتھ کثیر الملازمۃ ہوں۔

۲ قوی الضبط قلیل الملازمۃ

۳ ضیعف الضبط کثیر الملازمۃ

۴ ضعیف الضبط قلیل الملازمۃ

۵ مجاھیل وضعفاء۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ طبقۂ اولیٰ کی احادیث کو بالاستیعاب لاتے ہیں۔ اور کبھی کبھی انتخابا لما اعتمد علیہ طبقۂ ثانیہ کی روایت بھی لے آتے ہیں۔ امام مسلم طبقۂ اولیٰ وثانیہ کی احادیث مستوعبا اور ثالثہ کی انتخابا درجہ فرماتے ہیں۔ نسائی وابوداؤد ان طبقاتِ ثلاثہ کے علاوہ طبقہ رابعہ میں سے بھی مشاہیر کی روایات کو انتخابا ذکر فرماتے ہیں۔ مگر نسائی نے تنقیدِ رجال کا خاص اہتمام کیا ہے۔ امام ترمذی چاروں طبقات کی روایت بلا تکلف قبول فرماتے ہیں۔ بلکہ کبھی خامسہ کی طرف بھی نزول کر جاتے ہیں۔ بدیں وجہ کتبِ صحاح میں اول درجہ صحیح بخاری کا ہے، دوسرا صحیح مسلم کا، تیسرا سننِ نسائی کا، چوتھا سننِ ابی داؤد اور پانچواں سننِ ترمذی کا، سنن نسائی میں چونکہ تنقیدِ رجال کا خاص اہتمام کیا گیا ہے اس لیے بعض نے سننِ نسائی کو صحیح مسلم سے افضل قرار دیا ہے۔ مغربی لوگ صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے افضل کہتے ہیں۔ مگر صحیح یہ ہے کہ باعتبار صحت کے صحیح بخاری اور باعتبارِ حسن نظم کے صحیح مسلم افضل ہے۔ کما قال ابن العربی:

تنازع قوم فی البخاری ومسلم   لدیّ فقالوا ایّ ذین یقدم
فقلت لقد فاق البخاری صحة   كما فاق فی حسن الصّناعة مسلم

صحیح بخاری بحر بے پایاں ہے۔ اس سے حدیث تلاش کرنے میں بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مسلم جملہ متون اور اسانید کو یکجا جمع کر دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے حدیث کی جستجو میں کوئی دِقت نہیں ہوتی۔ امام بخاری نے **حدثنا** اور **اخبرنا** میں کوئی فرق نہیں کیا۔ مسلم نے ان کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔

مثل الصحیحین کالعینین او الیدین بل کالقمرین. لان مسلما یستفید من البخاری او کابی الحال وابن الحال فان البخاری ابو الحدیث ومسلم ابن الحدیث.

صحیح بخاری کی فضیلت:

قال محمد بن احمدالمزوری کنت نائما بین الرکن والمقام فرأیت النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام، فقال یاابازید! الی ماتدرس کتاب الشافعی ولاتدرس کتابی؟ فقلت وماکتابک؟ قال جامع محمدبن اسمٰعیل. ومن فضائلِ هذاالکتاب انه ماقرأ فی حاجةالاقضیت ولافی شدّة الافرجت وانه اذا قرأفی بیتِ فی ایام الطّاعون حفظه الله تعالیٰ اهالیها عن الطّاعون.

قال ابن کثیر یستسقٰی بقرائته الغمام واجمع علی قبوله وصحة مافیه اهل الاسلام وقداشتهر بین مشایخ الحدیث ان الدعاء یستجاب عندذکراسامی اصحابِ بدر رضی الله تعالیٰ عنهم وقال الشیخ عبدالحق الدهلوی فی اشعّة اللمعات قرأکثیر من المشایخ والعلماء الثقات صحیح البخاری لحصول المرادات وکفایة المهمات وقضاء الحاجات ودفع البلیات وکشف الکربات وصحة الامراض وشفاء المرضیٰ وعندالمضایق والشدائدفحصل مرادهم وفازوا بمقاصدهم ووجدوه کالتریاق مجربًا وقدبلغ هٰذا المعنیٰ عندعلماء الحدیث مرتبة الشهرة والاستفاضة. ونقل السید جمال الدین المحدث عن استاذه السید اصیل الدین انه قرأ صحیح البخاری نحوعشرین ومأة مرة فی الوقائع والمهمات لنفسی وللنّاس الأخرین فبایة نیة قرأته حصل المقصود وکفی المطلوب.

مذاہب الائمۃ السّتّۃ

الامام البخاری رحمه الله تعالیٰ:

ذکره ابن ابی یعلیٰ فی طبقات الحنابلة وکذا قال ابن القیم فی اعلام الموقعین، وذکره تاج الدین السبکی فی طبقات الشافعیة، وکذا قال السید صدیق حسن خان فی ابجدالعلوم وقال العلامة ابرهیم بن الشیخ عبداللطیف بن المخدوم محمدهاشم التتوی السندی فی سحق الانبیاء من الطاعنین فی کمل الاولیاء واتقیاء العلماء فقدذکرتاج الدین السبکی فی طبقاته انه (ای البخاری) شافعی المذهب وتعقبه العلّامة نفیس الدین سلیمان بن ابرهیم العلوی رضی الله تعالیٰ عنه فقال الامام البخاری امام مجتهد برأسه کابی حنیفة والشافعی ومالک واحمدوسفیان الثوری ومحمدبن الحسن.

وقال الحافظ رحمه الله تعالیٰ فی الفتح ان البخاری رحمه الله تعالیٰ فی جمیع مایورده فی تفسیر الغریب انّما ینقله من اهلِ ذلک الفن کابی عبیدة والنضر بن شمیل والفراء وغیرهم.

واما المباحث الفقهیّة فغالبها مستمدة له من الشافعی وابی عبیدة وامثالهما واما المسائل الکلامیة فاکثر ها من الکرابیسی وابن کلاب ونحوهما. وقال الشاه ولی اللّٰه رحمه الله تعالیٰ فی "الانصاف فی بیانِ سبب الاختلاف" إما البخاری فانه وان کان منتسبًا الی الشافعی وموافقا له فی کثیر من الفقه فقدخالفه ایضا فی کثیر. وقال فی فیض الباری واعلم ان البخاری مجتهد لاریب فیه وماشتهر انه شافعی فلموا فقته ایاه فی المسائل المشهورة وموافقته للامام الاعظم لیس اقل مما وافق فیه الشافعی وکونه من تلامذة الحمیدی لاینفع لانه من تلامذة اسحق بن راهویه ایضاً وهو حنفی فعدّه شافعیا باعتبار الطبقة لیس باولیٰ من عدّه حنفیا.

الامام مسلم رحمه الله تعالیٰ:

ذکره ابن ابی یعلیٰ فی طبقات الحنابلة وکذا قال ابن القیم وقال صدیق حسن خان فی الحطة فی ذکر الصحاح الستة وفی اتحاف النبلاء المتقین انه شافعی وقال الشاه ولی اللّٰه

رحمه اللّٰه تعالیٰ هومنفردلمذهب الشافعي يتأصل دونه وقال فی سحق الاغبياء الظاهر انه مجتهد مستنبط وافق فقهه فقه الشافعي واشاره الى اجتهاده ابن حجر فی تقريبه وكذا جامع الاصول. قال ثم اطلعت فى اتحاف الاكابر على اشارة الى ان الامام مسلمًا مالكى المذهب وذلک انه ساق السند المسلسل لمسلم بالمالكية ولم يبين الغاية على عادته والله تعالیٰ اعلم. ثم وقفت فى الاتحاف على التصريح بالغاية يقوله الى مسلم فكان ادل دليل على ان الامام مسلما صاحب الصحيح مالكى المذهب والله تعالیٰ اعلم.

الامام النسائى رحمه الله تعالیٰ:

ذكرتاج الدين السبكى فى طبقات الشافعية وكذا قال صديق حسن خان فی ابجدالعلوم وقال الشاه ولى الله رحمه الله تعالیٰ منفردلمذهب الشافعي يتأصل دونه وقال فی فيض البارى والحق انّه حنبلى صرح به الحافظ ابن تيمية.

الامام ابوداوٗد رحمه الله تعالیٰ:

ذكره السبكى فى طبقات الشافعية، وكذا قال صديق حسن خان فی ابجدالعلوم وقال الشاه ولى اللّٰه رحمه الله تعالیٰ هومجتهد منتسب الى احمد واسحق. وذكره ابن ابى يعلیٰ فى طبقات الحنابلة وكذا قال ابن القيم وقال فى فيض البارى والحق انه حنبلى صرح به ابن تيمية وقدشحنت كتب الحنابله بروايات ابى داود عن احمد.

الامام الترمذى رحمه الله تعالیٰ :

قال فى فيض البارى انه شافعىٌ لم يخالفه صراحة الافى مسالة الابراد. وقال الشاه ولى الله رحمه اللّٰه تعالیٰ انه مجتهدمنتسب الى احمد واسحق وقال فى سحق الاعبياء والظاهرانه مجتهد مستنبط وافق فقهه فقه الشافعي واشارالى اجتهاده الامام الذهبى الشافعي فى ميزانه لكن محمدبن احمدالترمذى الشافعي. وصاحب السنن اسمه محمدبن عيسى بن سورة الترمذى وهومجتهد فمن حكم عليه بانه شافعى اخطأ من لفظ الترمذى ولم يحقق. قال والترمذى اثبت له فى شرح اسماء رجال المشكوة الاجتهاد كماهومصطلح عندهم فى اطلاق

الفقية على المجتهد كمالايخفى.

الامام ابن ماجة رحمه الله تعالىٰ:

قال في العرف الشذى لعله شافعي. وقال الشاه ولى الله رحمه الله تعالىٰ انه مجتهد منتسب الى احمد واسحق.

قال العبدالضعيف هذا اختلاف الاقوال مبنى على الامارات الظنية ولم يثبت شيئ منها على البتات فلعّل الصّواب مانقله الشيخ طاهر الجزائرى فى توجيه النظر الى اصول الاثر عن بعض البارعين فى علم الاثر واختاره الشيخ العثمانى قدس سره فى فتح الملهم ونصه اماالبخارى (فى عدهم من الأمة المجتهدين على الاطلاق نظر لانه لو كان ذلک كذلک لنقل مذهبهما مع اقوال سائر المجتهدين وهزا الترمزى مع كونه من خواص اصحاب البخارى لا يذكر مذهبه مع زكره اكثر المذاهب) وابو داوٗد فامامان فى الفقه وكانا من اهل الاجتهاد واما مسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة وابن خزيمة وابويعلىٰ والبزّار ونحوهم فهم على مذهب اهل الحديث ليسوا مقلدين لواحد من العلماء ولاهم من الائمة المجتهدين بل يميلون الى قول ائمة الحديث كالشافعى واحمد واسحق وابى عبيدة وامثالهم وهم الى مذهب اهل الحجاز اميل منهم الى مذهبِ اهل العراق.

معنى على الشرط الشيخين

محدثین کہیں علی الشرط البخاری اور کہیں علی شرط الشیخین کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ سب سے پہلے یہ لفظ غالباً حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں استعمال کیا ہے۔ معناه عند الجمهور ان كل واحد من رجال اسناده مذكور فى كتابيهما بعد اشتماله على سائر شروط الصحة كالعدالة والضبط وهذا التفسير قد ارتضاه جماعة كابن دقيق العيد والنووى والذهبى.

دوسرے معنیٰ یہ بیان کیے جاتے ہیں کہ اس کے رجال قوت میں بخاری ومسلم کے رجال جیسے ہیں۔ اس معنی کی تائید خود حاکم کے الفاظ سے ہوتی ہے۔ حيث قال وقد سألنى جماعة من اعيان اهل العلم بهذه المدينة وغيرها ان اجمع كتابا يشتمل على الاحاديث المروية باسانيد يحتج محمد بن اسمعيل

ومسلم بن الحجاج بمثلها (الی ان قال) وان استعین الله عل اخراج احادیث رواتها ثقاۃ قد احتج بمثلها الشیخان.

حاکم سے ایک تساہل ہوا ہے۔ وہ یہ کہ بعض دفعہ ایک راوی بجائے خود قوی ہوتا ہے مگر کسی شیخ معین سے اس کی روایت میں ضعف آجاتا ہے۔ مثلاً ہشیم بہت بڑے حافظ ہیں۔ مگر جب زہری سے روایت کرتے ہیں تو ضعیف ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کاغذوں کا پشتارہ جمع کر کے زہری کے ہاں سے واپس آرہے تھے، اچانک شدید ہوا چلی اور سب اوراق منتشر ہوگئے۔ آخر کار وطن پہنچ کر حافظہ پر زور دیکر روایات بیان کیں۔ حاکم نے اس کی پرواہ نہیں کی۔ اسی طرح تخریج کردی اور پھر علی شرط الشیخین بھی کہدیا۔ حاکم جیسے محدث سے اتنی بڑی غلطی محیر العقول ہے۔

دراصل حاکم نے مسودہ تیار کیا تھا، ابھی صاف کرنا باقی تھا کہ انتقال ہوگیا۔ نصف اول صاف کر چکے تھے۔ چنانچہ نصف آخر میں صحاح کے ساتھ حسان وغیرہ بھی موجود ہیں۔ اور نصف اول میں سب صحاح ہیں۔ ذہبی نے مستدرک کی تلخیص کی ہے اور فرماتے ہیں کہ مستدرک بغیر تلخیص کے ہرگز نہیں دیکھنی چاہیے۔

تعلیقات البخاری

تعلیق اسے کہتے ہیں کہ محدث سند کا ابتدائی حصہ حذف کردے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی ترجمۃ الباب میں ایسی روایات بکثرت لائے ہیں۔

ومعلقاته مرفوعة وموقوفة. والمعلق من المرفوعات علی قسمین. احدهما ما یوجد فی موضع اخر من کتابه هذا موصولا. والثانی ما لا یوجد فیه الا موقوفا.

فالاول یورده معلقا حیث یضیق مخرج الحدیث واشتمل المتن علی احکام فاحتاج الی تکریره فانه یتصرف فی الاسناد بالاختصار خشیة التطویل.

والثانی ای مالا یوجد الا معلقا اما یورده بصیغة الجزم او یورده بصیغة التمریض فالصیغة الاولی یستفاد منها الصحة الی من علق عنه لکن یبقی النظر الی من ابرز من رجالذلک الحدیث فمنه ما یلتحق بشرطه ومنه ما لا یلتحق.

اما ما یلتحق فالسبب فی کونه لم یوصل اسناده اما لکونه اخرج ما یقوم مقامه فاستغنی عن ایراد

هذا مستوفی السیاق ولم یهمله بل اورده بصیغة التعلیق طلبا للاختصار واما لکوونه لم یحصل عنده مسموعا او سمعه وشک فی سماعه له من شیخه او سمعه من شیخه مذاکرة فما رأی انه یسوقه مساق الاصل. وغالب هزا فیما اورده عن مشایخه.

واما ما لا یلتحق بشرطه فقد یکون صحیحا علی شرط غیره وقد یکون حسنا صالحا للحجة وقد یکون ضعیفا لامن جهة قدح فی رجاله بل من جهة انقطاع بسیر فی اسناده وهو منجبربامر اخر من عاضد او عمل.

قال الاسماعیلی قد یصنع البخاری ذلک اما لانه سمعه عن ذالک الشیخ بواسطة من شیق به عنه وهو معروف مشهور عن ذلک الشیخ او لانه سمعه ممن لیس من شرط الکتاب فنبه علی ذلک الحدیث بتسمیة من حدث به لا علی التحدیث به عنه.

قال الحافظ والسبب فیه انه اراد ان لایسوقه مساق الاصل. والصیغة الثانیة ای صیغة التمریض لاتستفاد منها الصحة الی من علق عنه لکن فیه ما هو صحیح وفیه ما لیس بصحیح فاما ما هو صحیح فلم یوجد فیه ما هو علی شرطه الا مواضع یسیرة جدا ولا یستعمل ذلک الا حیث یورد ذلک المعلق بالمعنی والسبب فیه والله اعلم انه قد یحتاج الی تکریر الحدیث لکثرة الاحکام وقلة الطرق فیتصرف فی المتن بروایته بالمع ی احترازا عن التکریرویورده بصیغة التمریض مع کونه صحیحا علی شرطه ترعا وما ما لم یورده فی موضع اخر مما اورده بهذه الصیغة فمنه ما هو صحیح الا انه لیس علی شرطه ومنه ما هو حسن ومنه ما هو ضعیف فرد الا ان العمل علی موافقته ومنه ما هو ضعیف فرد لا جابر له وهو فی الکتاب قلیل جدا وحیث یقع ذلک فیهه یتعقبه المصنف بالتضعیف بخلاف ما قبله فلا حاجة الی ما قیل ان معن قوله ما ادخلت فی الجام الاما صح ای مما سقت اسناده بل المراد ان جمیع ما اورده مقبول الانادرا. فهذاحکم المرفوعات. واما الموقوفات فانه یجزم منها بما صح عنده ولو لم یکن علی شرطه ولا یجزم بما کان فی اسناده ضعف او انقطاع الا حیث یکون منجبرا اما بمجیئه من وجه اخر وام بشهرته عمن قاله.

وجه عدم البداية بحمد الله

حدیث میں ہے **کل امر ذی بال لا یبدأ فیه بحمد الله فهو اقطع او کما قال صلی الله علیه وسلم .** تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو حمد سے کیوں شروع نہیں فرمایا؟ یہ سوال اگرچہ کچھ اہمیت نہیں رکھتا مگر مناطقہ کی مہربانیوں نے اسے مشکل بنا رکھا ہے۔ وہ اپنی منطقی سرگرمیوں سے یہ سمجھ کر اس بحث میں پڑ گئے کہ بدایۃ بالتحمید و بالتسمیہ و بذکر اللہ مختلف احادیث ہیں۔ اختلاف طرق کو حدیث کا مستقل متن سمجھ گئے۔ حالانکہ ایک ہی سند میں بحمد اللہ، بسم اللہ اور بذکر اللہ باختلاف الفاظ آیا ہے۔ خدا جانے کتنے مناطقہ نے اس غلط فہمی میں پڑھ کر ہاتھ پاؤں مارے جن کا یہاں بیان کرنا مناسب نہیں۔ محدثین کے ہاں تطبیق بائیں ہاتھ کا کھیل ہے۔

چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے تینوں الفاظ کو پیش نظر رکھ کر یوں تطبیق دی ہے کہ مقصود قدر مشترک ہے۔ یعنی تحقق ذکر خواہ حمد اللہ سے ہو یا بسم اللہ سے۔ اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے بسم اللہ کو کافی سمجھا۔

اس پر **تحریر الاصول لابن همام** کی شرح **التقریر والتحبیر** میں ابن ہمام تلمیذ ابن امیر الحاج نے اعتراض کیا ہے کہ حدیث **بدایة بذکر الله** مطلق ہے۔ اور بحمد اللہ و بسم اللہ مقید۔ پس اگر مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے تو یہ امام نووی کے مقصود کیخلاف ہے۔ اور اگر مقید سے مطلق مثلاً انسان بول کر حیوان مراد لیا جائے تو یہ مجاز ہے، اس کے لیے کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقہ ہونا ضروری ہے۔

نیز اس میں ایک اور اشکال بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں بذکر اللہ و بسم اللہ عطف کے ساتھ آیا ہے۔ یہاں معطوف علیہ عام تھا، معطوف نے اس کی تخصیص کر دی۔ اب اگر عام مراد ہو تو تخصیص کا کیا فائدہ؟

علاوہ ازیں اگر قدر مشترک (ذکر اللہ) ہی مقصود شارع ہوتا۔ تو سبحان اللہ اور اللہ اکبر سے بھی یہ مقصود حاصل ہو سکتا تھا۔ حالانکہ آج تک کسی مصنف اور شارع فی الامر نے ایسا نہیں کیا، بلکہ بسم اللہ یا الحمد للہ ہی سے شروع کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ابتداء بالتسمیہ و بالتحمید ہی ضروری ہے۔ اگر کوئی دونوں کو جمع کر دے تو نور علی نور ہوگا، ورنہ اکتفاء علی الواحد بھی جائز ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے بسم اللہ پر کیوں اکتفاء فرمایا؟ اس میں ایسا نکتہ ہونا چاہیے جو شان بخاری کے لائق ہو۔

زرقانی رحمہ اللہ شرح مؤطا میں فرماتے ہیں کہ حضور کریم ﷺ کا عمل جو ہمیں تتبع سے معلوم ہوا، یہ تھا کہ خطبات کی ابتداء تحمید سے اور کتب وخطوط کی ابتداء تسمیہ سے فرماتے تھے۔ چنانچہ ہرقل وغیرہ کے نام خطوط اور حدیبیہ کے صلح نامہ میں تسمیہ سے ابتداء فرمائی۔ قرآن مجید کا نزول بھی اقرأ بسم ربک الذی خلق سے شروع ہوا۔ چونکہ صحیح بخاری کتاب ہے، اس لیے اس کی شان کے مناسب یہی تھا کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط وکتب اور قرآن مجید کا اتباع کیا جائے۔

علاوہ ازیں اکتفاء علی الواحد کی صورت میں یہی طریقہ چلا آتا ہے کہ تسمیہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ انبیاء سابقین علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام کے خطوط میں بھی بسم اللہ تحریر ہوتی تھی۔ قرآن مجید میں حضرت سلیمان علی نبینا وعلیہ السلام کا خط منقول ہے جو بہت مختصر اور پر معنی ہے۔ ایسا بلیغ اور پر شوکت خط صفحہ ہستی پر کسی نے تحریر نہیں کیا۔ فرماتے ہیں۔

انه من سليمان و انه بسم الله الرحمن الرحيم. ان لا تعلوا علي و أتوني مسلمين.

اس کے قریب قریب ہارون الرشید کا وہ شاندار خط ہے جو انھوں نے قیصر روم یقفور کے نام لکھا تھا (بعض تواریخ میں نقفور لکھا ہے)، جبکہ اس نے جزیہ دینے سے انکار کر دیا تھا اور کہا کہ مجھ سے پہلی ملکہ نسوانی ضعف وحماقت کی وجہ سے جزیہ ادا کرتی رہی ہے، جب میرا خط پہنچے تو ملکہ کے دیے ہوئے اموال فوراً واپس کریں ورنہ میری طرف سے اعلان جنگ ہے۔ ہارون الرشید نے اس کے خط کی پشت پر یہ جواب لکھا۔ **من هارون امير المؤمنين الى يقفور كلب الروم قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة. والجواب ماتراه لا ماتسمعه.** اور اسی روز ایک لشکر جرار لے کر اس کی سرکوبی کے لیے چل دیے۔ (تاریخ الخلفاء للسیوطی.) یہاں تو لشکر تھا لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کے تو صرف خط ہی سے سلطنت بلقیس میں زلزلہ آ گیا۔

بعض نے تحمید سے شروع نہ کرنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے مگر یہ شان بخاری رحمہ اللہ کے مناسب نہیں۔ جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی ہر حدیث سے قبل غسل دو رکعت نفل اور استخارہ کا اہتمام فرماتے تھے۔ حالانکہ ان امور کے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی نہیں۔ تو باب فضائل میں بدایۃ بالتحمید کو ضعف سند کی وجہ سے چھوڑ دینا معقول نہیں۔ علاوہ ازیں چار جبال حدیث یعنی حافظ ابن صلاح، ابوعوانہ، ابن حبان اور تاج الدین سبکی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ کتابۃ بالتحمید شرط نہیں صرف تلفظ باللسان بھی کافی ہے۔ خطیب رحمہ اللہ نے

جامع میں روایت کیا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ حدیث لکھتے وقت حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام مبارک پر پہنچتے تو صرف زبان سے درود شریف پڑھ لیتے تھے، لکھتے نہ تھے۔

عادات البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ

امام بخاری رحمہ اللہ اکثر ترجمۃ الباب کے ساتھ قرآن کی آیت بھی لاتے ہیں جس سے اس طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے۔

جمیع العلم فی القران لکن تقاصر عنه افهام الرجال

قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿ وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ﴾

ذکر سے قرآن اور تبیین سے حدیث اور تفکر سے استنباط مراد ہے۔ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں کہ آئندہ ہونے والا کوئی حادثہ و نازلہ ایسا نہیں جس کا حکم قرآن نے نہ بیان کیا ہو۔ حضرت امام اعظم اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا کہ آپ اپنی رائے سے مسائل بیان فرماتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ واللہ میں جو بھی مسئلہ بیان کرتا ہوں اس کا مأخذ قرآن ہے۔

امام بخاری اللہ تعالیٰ کہیں ترجمۃ الباب ذکر نہیں کرتے اور حدیث لے آتے ہیں۔ جس کی مختلف وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔

① ایسا باب سابق باب کا تتمہ اور اس کی فصل شمار ہوتا ہے۔

② امام بخاری اللہ تعالیٰ اس مقام پر مذکور حدیث سے استنباط کر کے کسی مسئلہ کا ترجمہ قائم کرنا چاہتے تھے مگر وقت نہ ملا۔

③ امام رحمہ اللہ عمداً ترجمۃ الباب کو چھوڑ کر طلبۂ حدیث کا امتحان اور ان کے ذہن کی تمرین کرانا چاہتے ہیں کہ وہ از خود حدیث ذیل سے کوئی مناسب مسئلہ اخذ کر کے ترجمۃ الباب میں رکھیں۔

کہیں اس کے برعکس ترجمۃ الباب تو لکھتے ہیں مگر اس کے تحت کوئی روایت نہیں لاتے۔ اس کی بھی وہی وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ یعنی یہ کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کو اپنی شرائط کے مطابق کوئی روایت نہ ملی یا یہ کہ روایت تلاش کر کے یہاں لکھنے کا ارادہ تھا مگر وقت نہ ملا۔ یہاں بھی بہتر جواب وہی ہے کہ طلبۂ حدیث کے ذہن کی تمرین کے لیے ایسا کرتے ہیں۔

وجہ البدایۃ ببدء الوحی

امام بخاری اللہ تعالیٰ نے کتاب کے شروع کرنے میں بھی نرالا طرز اختیار فرمایا ہے۔ بعض محدثین نے کتاب الایمان سے ابتداء کی، اس لیے کہ اعمال کا مدار ایمان پر ہے۔ اور بعض نے کتاب الاعتصام بالسنۃ سے ابتداء کی، اس لیے کہ قرآن مجید کی تفسیر وہی مقبول ہوگی جو سنت بیان کرے گی۔ اور بعض نے کتاب العلم سے ابتداء کی، کیونکہ علم اعمال کے لیے موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے مقدم ہے۔ اور بعض نے کتاب الطہارۃ سے ابتداء کی، اس لیے کہ نماز سب عبادتوں سے زیادہ اہم ہے اور بغیر طہارت کے نماز نہیں ہوتی۔ ان سب حضرات کے برعکس امام بخاری اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو باب بدء الوحی سے شروع فرمایا ہے، جس سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ کوئی امر قابل قبول نہیں اور کسی چیز کی صحت متیقن نہیں جب تک کہ وہ مستند الی الوحی نہ ہو۔

فلاسفہ منطق کی تعریف میں کہتے ہیں "**تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر**" حالانکہ منطق خود غلطی سے معصوم نہیں تو دوسروں کے لیے عاصم کیونکر ہوگی؟ چنانچہ فلاسفہ میں سینکڑوں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ کوئی جسم کو ہیولیٰ وصورت سے مرکب مانتا ہے اور کوئی اجزاء دیمقراطیسیہ سے۔ پہلے کسی زمانے میں زمین کے متحرک ہونے کا خیال تھا، پھر ایک طویل زمانے تک جملہ عقلاء آسمان کو متحرک مانتے رہے اور دورِ حاضر کے سائنسداں پھر زمین کو متحرک کہنے لگے۔

نور دل از سینۂ سینا مجو   روشنی از چشم نابینا مجو
صد را وقاضی مبارک چغمنی   عمر در تحصیل ایں ضائع کنی
چند خوانی حکمتِ یونانیاں   حکمت ایمانیاں را ہم بخواں
صحتِ ایں حس بجوئید از طبیب   صحتِ آں حس بجوئید از حبیب

تحصیل علم کے دو ہی راستے ہیں عقل اور حس۔ عقل میں غلطی واقع ہونا اوپر ثابت ہو چکا کہ اہلِ عقل میں اختلافات کثیرہ اور ایک دوسرے پر تردید پائی جاتی ہے۔

اسی طرح حس بھی غلطی کرتی ہے۔ چنانچہ چاندنی رات میں بادل چلتے ہیں مگر ہمیں یوں دکھائی دیتا ہے کہ چاند بھاگا جارہا ہے۔ ایسے ہی ایک ریل گاڑی پر سوار ہوں اور قریب سے دوسری گاڑی گزرے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری

گاڑی چل رہی ہے۔ چلتی گاڑی سے باہر نظر ڈالیں تو درخت وغیرہ چلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہ تو نظر کی غلطی ہوئی۔ اسی طرح قوت سامعہ اور ذائقہ وغیرہ حواس سے بھی غلطی ہوتی ہے۔ چنانچہ غلبۂ صفرا کی حالت میں شہد کڑوا معلوم ہوتا ہے۔ پس غلطی سے منزہ اور پاک صرف وہی چیز ہوسکتی ہے جو مستند الی الوحی ہو۔

اولیاء اللہ کے کشف بھی مختلف ہوتے ہیں۔ دنیا میں سب سے زیادہ مقدس جماعت حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی ہے مگر وہ بھی اختلاف سے نہ بچ سکے۔ صرف انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جماعت ہی ایسی ہے کہ ان میں کوئی اصولی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ مسائل جزئیہ میں جو انبیاء علیہم السلام کا اختلاف نظر آتا ہے، وہ بھی حقیقت میں اختلاف نہیں، بلکہ اختلاف جزئیات اختلاف ازمنہ کی بناء پر ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ کوئی مریض کسی طبیب کے پاس جاتا ہے، طبیب نے اپنے ذہن میں اس کے مکمل علاج کا خاکہ یوں تیار کیا کہ پہلے چند روز تک منضج دیا جائے گا، پھر مسہل، پھر مبردات اور پھر مقویات۔ یہ طبیب منضج دے چکا تھا کہ اس کی وفات ہوگئی۔ اب یہ مریض دوسرے طبیب کے پاس گیا تو وہ اب منضج کی بجائے مسہل دیتا ہے۔ اس کے بعد اگر تیسرے طبیب کے پاس جائے گا تو وہ مبردات تجویز کرے گا۔ بعدہٗ چوتھے طبیب کے پاس گیا تو وہ مقویات استعمال کرائے گا۔ بظاہر مریض یہ سمجھے گا کہ ہر نئے طبیب نے پہلے طبیب کے نسخے کو بدل دیا ہے اور کہے گا کہ ان اطباء کے علاج میں اختلاف ہے۔ حالانکہ حقیقت میں کچھ اختلاف نہیں۔ اگر طبیب اول کا علاج ہی جاری رہتا تو وہ بھی اپنے ذہنی نقشہ کے مطابق مدّتِ معینہ کے بعد نسخہ بدل دیتا۔ غرضیکہ انبیاء علیہم السلام میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں۔ حدیث میں ہے:

"**الانبیاء اخوۃ لعلات امھاتھم شتی ودینھم واحد**" (متفق علیہ)

مطلب یہ کہ انبیاء علیہم السلام کا مبدأ فیض واحد ہے، یعنی وحی الٰہی۔ اس لیے اصول میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ قوابل یعنی طبائع امم کے اختلاف کی وجہ سے جزئی اختلاف پائے جاتے ہیں۔

حاصل یہ کہ جب تک استناد الی الوحی نہ ہو اس وقت تک کسی امر کی صحت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ نبی کی رائے من حیث الرائے بھی حجت نہیں جب تک کہ وحی سے نہ ہو۔ جیسے کہ قصۂ بریرہ رضی اللہ عنہا اور واقعۂ تأبیر نخل سے واضح ہے۔ اس لیے امام بخاری نے "**باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ**" سے کتاب کی ابتداء فرمائی۔

پھر ثبوت وحی کے بعد اس پر ایمان لانا فرض ہے۔ اور ایمان کے بعد اعمال کا درجہ ہے، جو موقوف ہیں علم پر۔ لہٰذا باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ ﷺ کے بعد کتاب الایمان پھر کتاب العلم اور اس کے بعد اعمال کا بیان ہے۔

پھر اعمال میں سے نماز سب سے زیادہ اہم ہے جو موقوف ہے طہارت پر۔ اس لیے پہلے کتاب الطہارۃ پھر کتاب الصلوٰۃ لائے۔ غرضیکہ کتاب کی ابتداء وحی سے فرمائی، پھر وحی کے احکام اصول وفروع بیان فرمائے اور کتاب کا اختتام ”کلمتان حبیبتان الی الرحمٰن خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان“ الخ پر کیا، تاکہ بذریعہ وحی نازل شدہ احکام کی جزاء پر تنبیہ ہو جائے۔ اللّٰھم وفقنا لما تحب وترضیٰ واجعل اٰخرتنا خیرًا من دنیانا. انّک علی ماتشاء قدیر. امین.

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ہر کتاب کے شروع میں عموماً ایسی روایت لاتے ہیں جس میں اس حکم کے زمان نزول اور مبدأ مشروعیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ وممّا اتفق له من المناسبات التی لم ارمن نبه علیها انه یعتنی غالبا بان یکون فی الحدیث الاخیرمن کل کتاب من کتب هٰذاالجامع مناسبة لختمه ولو کانت الکلمة فی اثناء الحدیث الاٰخراومن الکلام علیه کقوله فی اٰخرحدیث بدء الوحی فکان ذٰلک اٰخرشان هر قل وقوله فی اٰخر کتاب الایمان ثم استغفرونزل واٰخر کتاب العلم ولیقطعهما حتیٰ یکون تحت الکعبین الخ.

وفی مقدمة لامع الدراری وما ظهر لهٰذاالعبد الفقیر الیٰ رحمته العلیا ان الامام البخاری رحمه اللّٰه یذکر الرجل فی اٰخر کل کتاب موتهٗ فان الاشارات فی اواخر هذه الکتب الی ختم الرجل وتذکیره موتهٗ اقرب واظهر فکانه رضی اللّٰه تعالیٰ عنه ینبه عند ختم کل کتاب علی التذکیر لهازم الذات بذکر لفظ الاٰخر اوالهلاک اوالاستغفار او بذکر اهوال القیامة واحوالها کما یظهر کله

بادنی تامل فی اواخرا لکتب فان قوله فی اٰخرالوحی فکما ذٰلک اٰخر شان هرقل اقرب الیٰ حال القیامة باعتبار الایمان والکفر المرتب علیهما الثواب والعقاب واصرح من ذٰلک فی هٰذاالحدیث فلیقتلوا من فیهم من الیهودوفی آخر کتاب الایمان ثم استغفراقرب تذکیر اللموت لاسیمابعد نزول سورةالنصر واوضح من ذٰلک مافی حدیث الباب من قوله یوم مات المغیرة بن شعبة وفی اٰخر کتاب العلم لبا س المحرم اشد تذکیر اللموت والکفن الخ

باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ باب کو تین طرح پڑھنا جائز ہے۔

(۱) بابٌ بالتنوين فهو خبر مبتدأ محذوف وما بعده بدل منه او هو ايضا خبر مبتدأ محذوف اى هٰذا باب مضمونهٗ كيف كان بدء الوحى الخ.

(۲) بابُ كيف كان بالاضافة.

اشکال:

انه ليس من الالفاظ التى تضاف الى الجملة كحيث.

جواب:

الجملة فى حكم المفرد. وكذٰلك كل جملة يكون المراد بهااللفظ. او تاويله باب جواب قول القائل كيف كان بدء الوحى الخ.

۳. باب بالسكون على اسلوب الالفاظ المفردة. والفرق بين الكتاب والباب كالفرق بين الجنس والنوع ولما لم تكن هٰهنا ابواب كثيرة اقتصر علٰى باب كيف كان بدء الوحى بخلاف كتاب الايمان والطهارة وغيرها فان تحتها ابوابا كثيرة.

اصطلاحات المحدثین

باب کے بعد جو عبارت آتی ہے اسے ”ترجمۃ الباب، مترجم بہ، عنوان، معنون بہ اور دعویٰ“ کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بعد جو حدیث آتی ہے اسے مترجم لہ اور معنون لہ اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔ پھر حدیث میں جہاں تک رواۃ کے اسماء ہوتے ہیں اسے سند الحدیث اور آگے جہاں سے مضمون حدیث شروع ہوتا ہے اسے متن الحدیث کہتے ہیں۔ پھر سند میں بعض مرتبہ تحویل ہوتی ہے جس کی دو قسمیں ہیں:

﴿۱﴾ اکثر تحویل اس قسم کی ہوتی ہے کہ ابتداء میں اسناد متعدد ہیں مگر اوپر چل کر ایک ہو جاتی ہیں۔

﴿۲﴾ دوسری قسم جو قلیل الوقوع ہے وہ قسم اول کے برعکس ہوتی ہے یعنی ابتداءً سند ایک ہے اور اوپر جا کر متعدد

ہو جاتی ہیں۔

جس راوی پر جا کر متعدد سندیں جمع ہوں اسے مدار الحدیث کہتے ہیں۔ وہاں حرف ح لکھ دیتے ہیں۔ جسے تین طریقوں سے پڑھا جاتا ہے۔

﴿۱﴾ تحویل

﴿۲﴾ حاء

﴿۳﴾ ح۔ یہی زیادہ مشہور ہے۔

روایت کبھی عن کے ساتھ ہوتی ہے اسے معنعن کہا جاتا ہے۔ الفاظ روایت میں سے ”عن وقال اتصال وسماع“ پر نص نہیں۔ ”حدثنا. اخبرنا. انبأنا. سمعت. قرأت علیه وغیرہ“ سماع پر نص ہیں۔

بعض کتب میں مذکورہ الفاظ سے قبل قال بغرض اختصار کتابت میں حذف کر دیتے ہیں مگر پڑھا جاتا ہے۔ اور سند کی ابتداء میں ”به قال“ پڑھنے کا دستور ہے۔ قال کی ضمیر مصنف کی طرف راجع ہوتی ہے اور به کی ضمیر کا مرجع ہے ”السند المتصل من القاری الی المصنّف“ پس صحیح بخاری پڑھتے وقت به قال اختصار ہے اس عبارت کا ”**بالسند المتصل الی الامام الحافظ الحُجّة امیر المومنین فی الحدیث ابی عبدالله محمد بن اسمٰعیل بن ابراهیم بن المغیرة بن بردزبة الجعفی البخاری رحمه الله تعالیٰ ونفعنا بعلومه. اٰمین قال حدثنا** الخ.

حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ کا معمول تھا کہ روزانہ درس صحیح بخاری کی پہلی حدیث کے شروع میں عبارت مذکورہ پوری پڑھا کرتے تھے۔

حافظ: جسے ایک لاکھ احادیث سنداً ومتناً، جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں۔

حجة: جسے تین لاکھ احادیث حفظ ہوں۔

حاکم: جسے تمام احادیث محکمہ سنداً ومتناً جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں۔

تراجم البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ

یہ ایسا پُرشوکت لفظ ہے کہ اس میں بڑے بڑے غواصوں کے ہاتھ پاؤں شل ہوجاتے ہیں۔ ''قال ابن خلدون ولقد سمعت کثیرامن شیوخنا رحمهم الله يقولون شرح كتاب البخارى دين على الامة يعنون ان احدامن علماء الامة لم يوف مايجب له من الشرح بهٰذا الاعتبار.''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے ۸۱۷ھ کی ابتداء سے یکم رجب ۸۴۲ھ تک ساڑھے پچیس برس میں فتح الباری لکھی۔ مقدمہ تین سال قبل ۸۱۳ھ میں لکھ چکے تھے۔ پھر آخر حیات تک فتح الباری میں اضافات فرماتے رہے۔ اس پر حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگرد علامہ سخاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کہ ابن خلدون نے جس دین کا تذکرہ کیا ہے وہ ہمارے استاذ نے امت کی گردنوں سے اتار دیا ہے۔ مگر حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ نے شرح حدیث کا دین تو واقعی اتار دیا ہے۔ فتح الباری میں احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا ہے مگر اس کے باوجود امام بخاری کے تراجم کا دین باقی ہے۔ کسی نے تراجم بخاری کے متعلق کیا خوب کہا ہے ۔

اعيىٰ فحول العلم حل رموزما   ابداه فى الابواب من اسرار
فازوامن الاوراق منه بما جنوا   منهاولم يصلواالى الاثمار
مازال بكراالم يفض ختامهٗ   وعراه ماحلت عن الازرار
حجبت معانيه التى اوراقها   ضربت على الابواب كالاستار
من كل باب حين يفتح بعضهٗ   ينهار منه العلم كالانهار
لاغروان امسى البخارى للورىٰ   مثل البحارلمنشأ الامطار
خضعت له الاقران فيه اذابدا   خرواعلى الاذقان والاكوار

مشہور ہے کہ ''فقه البخارى فى تراجمه''۔ ظاہر بینوں نے اس کا مطلب یہ سمجھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقہ کی کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی بلکہ مسائل فقہیہ کو تراجم ابواب میں ذکر کیا ہے۔ یہ اگرچہ صحیح ہے مگر شان بخاری کے لائق جملہ کی لطیف توجیہ یہ ہے کہ صحیح بخاری کے تراجم سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے تفقہ اور توقدِ ذہن کی شان معلوم ہوتی ہے، بہت عمیق مناسبت سے روایت لے آتے ہیں، جیسے کسی نے کہا ہے ۔

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا   کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

قدرت کو کچھ ایسا منظور ہے کہ جس نے بھی صحیح بخاری کے تراجم لکھنے شروع کیے وہ اسے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کام شروع کیا جو نامکمل رہا۔ بعدہٗ شیخ الہند رحمہ اللہ نے شروع کیا مگر وہ بھی تکمیل تک نہ پہنچا سکے۔ دونوں کے ہاتھ داعیِ اجل نے روک دیے۔

باب کیف کان بدء الوحی الخ کے تحت چھ روایتیں ہیں مگر ان میں سے بجز ایک دو حدیثوں کے کسی حدیث کی بھی ترجمۃ الباب کے ساتھ کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ چنانچہ پہلی روایت بظاہر بالکل مناسبت نہیں رکھتی اور دوسری اور چوتھی میں کیفیتِ وحی کا ذکر تو ہے مگر بدأ کا نہیں۔ البتہ تیسری روایت میں کیفیت بدأ الوحی مذکور ہے، پانچویں میں کسی چیز کا ذکر نہیں۔ اسی طرح چھٹی روایت میں ہرقل کا قصّہ ہے جو نبوت کے آخری دَور میں واقع ہوا۔ بدأالوحی کے ساتھ بظاہر اس کا کوئی تعلق نہیں۔

شارحین نے مناسبت کی بہت سی توجیہات بیان کی ہیں مگر سب غیر شافی ہیں، جن سے تشنۂ تحقیق سیر نہیں ہوسکتا۔ صرف چند بہتر توجیہات ذکر کی جاتی ہیں۔

﴿۱﴾ وحی کو عام رکھا جائے خواہ وحی متلو ہو یا غیر متلو، اور بدء کو بھی عام لیا جائے کیونکہ بدء کئی قسم کا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ کس زمانے میں ابتداء ہوئی؟ کس مکان میں ہوئی؟ کیسے لوگوں سے ہوئی؟ کن حالات میں ہوئی؟ وغیرہ، **فدخل فیه کل مایدل علی عظمة شان الموحی الیه.**

﴿۲﴾ بعض مرتبہ بدایت بول کر جمیع حالات مقصود ہوتے ہیں۔ چنانچہ جب امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کیف کان بدأ امرک؟ تو آپ نے صرف اپنی تاریخ پیدائش ذکر کرنے پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ مفصل حالات بیان فرمائے کہ فلاں فلاں مدرسہ میں داخل ہوا اور فلاں فلاں واقعات پیش آئے۔ اسی طرح صحیح بخاری میں ’’باب بدأالحیض (کذافی فیض الباری ولکن لم یظھر لی بالمراجعة الی ھذاالباب) باب بدأ الاذان اور باب بدأ الخلق‘‘ میں ان امور کی صرف بدایت کا ذکر نہیں بلکہ ان سے متعلق جملہ احکام ان ابواب میں آگئے ہیں۔

﴿۳﴾ کبھی حدیث کو ترجمۃ الباب کے مدلول مطابقی سے مطابقت نہیں ہوتی، بلکہ مدلول التزامی سے مناسبت ہوتی ہے۔ صحیح بخاری کو ’’باب کیف کان بدء الوحی‘‘ سے شروع کرنے کی حکمت کا مفصل بیان اوپر گذر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی چیز قابل اعتماد نہیں جب تک وحی کی طرف منسوب نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وحی کی

فخامت وعظمت وجلالتِ شان اس باب کا مدلول التزامی ہے۔ اور ترجمۃ الباب سے یہی مقصود ہے۔ گویا کہ یہ باب ساری کتاب کا ایک مقدمہ یعنی کبریٰ ہے۔ اور اصل کتاب کتاب الایمان سے شروع ہوتی ہے، جو بمنزلہ صغریٰ ہے۔ پس کتاب کی ہر حدیث کے متعلق کہا جائے گا کہ "ھذا من الوحی اور باب بدأ الوحی" کا خلاصہ یہ ہوا کہ "ما کان من الوحی فھو موجب للعمل" تو نتیجہ یہ نکلا کہ "ھذا موجب للعمل"۔ اس تقریر کے بعد احادیث باب کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔ لانھا دالۃ علی عظمۃ الوحی.

معنی الوحی لغۃ

قال عامۃ اللغویین الوحی ھو الاعلام فی خفاء وقال الامام الراغب الاصفھانی فی کتابہ المفردات فی غریب القراٰن اصل الوحی الاشارۃ السریعۃ، کلام طویل کو مختصر طریق سے ادا کرنے کو اشارہ کہتے ہیں جو کبھی جوارح سے ہوتا ہے، کبھی زبان سے اور کبھی کتابت سے۔ جیسے کہ ھب اشارہ ہے رواہ البیہقی کی طرف۔ زبان سے اشارہ جیسے "نعم و لا"۔ سلاطین کے اشارات ان کے مقربین ہی سمجھا کرتے ہیں۔ اسی طرح وحی الٰہی کا سمجھنا صرف رسولوں کا کام ہے جو مقربین بارگاہ الٰہی ہیں۔ السریعۃ کالبرق.

ابن عربی فرماتے ہیں کہ نبی آن واحد میں وحی کو سنتا بھی ہے، سمجھتا بھی ہے اور حفظ بھی کر لیتا ہے۔ "فی خفاء" اس کی مثال تار برقی جیسی سمجھیں کہ دو شخص آپس میں بات کر رہے ہیں مگر قریب بیٹھنے والا کچھ نہیں سمجھتا۔

وحی کا اطلاق

وحی لغوی کا اطلاق، ذی روح وغیر ذی روح دونوں پر ہوتا ہے۔ ثانی کی مثال "بان ربک اوحیٰ لھا" اس میں زمین کی طرف وحی کی نسبت کی گئی ہے۔ پھر ذی روح میں سے ذوی العقول وغیر ذوی العقول دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

ثانی کی مثال ﴿وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا یَعْرِشُوْنَ﴾ پھر ذوی العقول میں سے انس وجن دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

ثانی کی مثال ﴿یُوْحِیْ بَعْضُھُمْ اِلٰی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوْرًا﴾ پھر انسانوں میں سے نبی وغیر نبی دونوں کی طرف نسبت کی گئی ہے۔

ثانی کی مثال (۱): ﴿ وَاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ ﴾ (۲) ﴿ وَاِذْ اَوْحَيْتُ اِلَى الْحَوَارِيّٖنَ ﴾ () ﴿ وَاَوْحَيْنَآ اِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ ﴾ ای اوحینا الی یوسف قبل نبوته اوروحی نبی کی مثال ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔ یعنی ﴿ اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيّٖنَ مِنْۢ بَعْدِهٖ ﴾

وحی شرعی

وحی شرعی صرف آخری قسم کو کہا جاتا ہے یعنی جو نبی کی طرف ہو۔ وحی الی غیر النبی وحی شرعی نہیں بلکہ وحی لغوی ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اولیاء کی وحی یعنی الہام میں بلا واسطہ ملک القاء فی القلب ہوتا ہے۔ مگر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ الہام میں بھی قلب پر نزول ملک ہوتا ہے، اور فرماتے ہیں کہ ہم القاء بتوسط الملک کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

اس کے باوجود وحی اور الہام میں یہ فرق ہوتا ہے کہ الہام میں ملک کی رؤیت اور سماع جمع نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں اولیاء کو مبشرات اور جزئی امور کا الہام ہوتا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کی طرف امور شرعیہ وکلیات کی وحی ہوتی ہے۔

وحی انبیاء علیہم السلام کی اقسام

قرآن مجید میں وحی انبیاء علیہم السلام کی تین قسمیں مذکور ہیں۔ وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا اومن وراء حجاب اور یرسل رسولا.... الا وحیا ای فی المنام اوبالالهام.

من وراء حجاب سے مراد یہ ہے کہ بلا واسطہ کلام ہو جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کوہ طور پر اور حضور کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لیلۃ المعراج میں کلام ہوا۔ من وراء حجاب سے یہ مقصد نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی پردہ ہوتا ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کی ذات غیر مرئی ہے۔ ”اویرسل رسولا ای ملکا فیوحی باذنه ای یکلم المرسل الیه“. اس آیت کی مزید تفسیر آئندہ حدیث حارث بن ہشام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے تحت آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

قول الله عزّوجل انّا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح الخ

وحی کا اتنا مبسوط بیان قرآن کریم میں کسی دوسری جگہ نہیں۔ اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو ترجمۃ الباب کے لیے منتخب فرمایا۔ اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ کفار نے ایک مرتبہ کہا کہ اگر آپ کوئی لکھی لکھائی کتاب لائیں تو ہم ایمان لے آئیں گے۔ ”ولن نؤمن لرقیك حتی تنزل علینا کتابا نقرؤه“. ان کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ آپ کی طرف بھی وحی اسی طرح ہوتی ہے جیسے انبیاء سابقین علیہم السلام کی طرف ہوتی تھی۔ اس میں ایک معیار بیان فرمادیا کہ مدعی رسالت کی صداقت کی یہ کسوٹی ہے کہ اس کے حالات کو رسل ماضیہ علیہم السلام کے حالات پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ جیسے کہ ہرقل نے کیا تھا جس کی تفصیل عنقریب ہی صحیح بخاری میں آرہی ہے۔ اگر مدعی رسالت کے حالات انبیاءِ سابقین علیہم السلام کے حالات کے مطابق ہوں تو صادق، ورنہ دعویٰ نبوت میں کاذب ہوگا۔

اس معیار کے تحت جب ہم غلام احمد قادیانی کے دعویٰ نبوت کو پرکھنے کے لیے اس کی سوانح بیان کرتے ہیں تاکہ اسے انبیاءِ سابقین علیہم السلام کے حالات سے منطبق کر کے دیکھا جائے تو ہماری حکومت چلّا اٹھتی ہے کہ قرآن وحدیث بیان کرو، غلام احمد کی سوانح بیان نہ کرو۔ حالانکہ قرآن کہتا ہے کہ مدعی نبوت کی صداقت کا معیار یہی ہے کہ اس کی سوانح کو انبیاء علیہم السلام کی سوانح پر منطبق کر کے دیکھو۔

غرض یہ کہ اس آیت سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ آپ کی طرف بھی وحی ویسے ہی کی جاتی ہے جیسے کہ انبیاء سابقین علیہم السلام کی طرف کی جاتی تھی۔

اشکال:

آیت کریمہ ”انّا اوحینا الیک“ کے آخر میں ہے ”وکلّم الله موسی تکلیماً“۔ اس سے معلوم ہوا کہ وحی کلام کی قسیم ہے۔ حالانکہ ”وما کان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً“ سے ثابت ہوتا ہے کہ وحی کلام کی ایک قسم ہے۔

جواب:

”وکلّم اللّٰه موسیٰ تکلیماً“۔ میں کلام سے خاص قسم کا کلام مراد ہے جسے دوسری آیت میں ”من وراء

حجاب‘‘ سے تعبیر کیا ہے اور یہ وحی کی قسم ہے۔

اشکال:

حضرت نوح علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام سے قبل بھی کئی نبی گزرے ہیں۔ حضور کریم ﷺ کی وحی کو ان کی وحی سے کیوں تشبیہ نہیں دی گئی؟ عمدۃ القاری میں آدم علیہ السلام کا نبی مرسل ہونا مذکور ہے، اور فرماتے ہیں ’’روی فی ذلک حدیث عن رسول اللہ ﷺ‘‘ مگر صحیح ابن حبان میں صرف نبی ہونے کا ثبوت ہے۔ پس رسول ہوں یا نہ ہوں نبی تو ضرور ہیں۔ اسی طرح حضرت شیث علیہ السلام حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے گزرے ہیں، وہ بھی نبی تھے، ادریس علیہ السلام کے متعلق اختلاف ہے کہ نبی تھے یا نہیں۔ نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ نوح علیہ السلام سے قبل گذرے ہیں یا کہ بعد میں۔ نیز یہ کہ ادریس والیاس ایک ہی نبی کے دو نام ہیں یا کہ ان کی ذات متعدد ہے۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں متغایر ہیں اور ادریس علیہ السلام نبی تھے اور حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے گزرے ہیں۔ صحیح بخاری کتاب التوحید کے تحت حدیث شفاعت میں ہے ’’ائتوا نوحاً اولّ نبی بعثه اللّٰه‘‘۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول ’’نبی بعثه اللّٰه بعد الطوفان قال الحافظ انه اول نبی ارسل او اول نبی عوقب قومه فلا یرد کون ادم اول الانبیاء مطلقا. غرضیکہ ’’کما اوحینا الیٰ نوح والنبین من بعده‘‘ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب:

نوح علیہ السلام سے قبل صرف انبیاء گزرے ہیں جو رسول نہ تھے۔ رسالت کا دورِ حضرت نوح علیہ السلام سے شروع ہوتا ہے۔ چونکہ حضور اکرم ﷺ نبی ہونے کے ساتھ رسول بھی ہیں۔ اس لیے آپ کی وحی کو نوح علیہ السلام کی وحی سے تشبیہ دی گئی۔ نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ اے کفار مکہ: اگر تم ایمان نہ لائے تو تمھارا بھی وہی حشر ہوگا جو قوم نوح علیہ السلام کا ہوا۔

الفرق بَیْنَ النَّبی و الرَّسُوْلُ

عام طور سے رسول اور نبی میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ رسول صاحب کتاب ہوتا ہے، نبی کے لیے یہ ضروری نہیں۔ مگر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام پر کوئی مستقل کتاب نازل نہ ہوئی تھی۔ معہذا قرآن مجید میں ان کے بارے میں ’’ورسولا نبیاً‘‘ وارد ہوا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ نے کتاب النبوات میں بہترین فرق بیان کیا ہے۔ ان کی تقریر سب سے عمدہ اور دلچسپ ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی وہ ہے جسے اصلاحِ ناس کے لیے بھیجا گیا ہو، اور رسول وہ ہے جسے دشمنوں کے ساتھ مقابلہ کا حکم بھی ہو خواہ صاحب کتاب ہو یا نہ ہو۔

سب سے پہلے اعداءِ دین کے ساتھ مقابلہ کی نوبت حضرت نوح علیہ السلام کو پیش آئی۔ اس لیے آپ سے رسالت کا دَور شروع ہوا۔ ”کان النّاس امّۃ واحدۃ فبعث اللّٰہ النّبیین“ سے ثابت ہوتا ہے کہ شروع میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام کے درمیان دس قرن گزرے ہیں، جن میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سب سے پہلا اختلاف حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں ہوا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ سب سے پہلے رسول حضرت نوح علیہ السلام ہیں۔ صحیح بخاری (کتاب الرقاق باب صفۃ الجنۃ والنار) کے تحت حدیث شفاعت میں ہے۔ ”ائتوا نوحاً اوّل رسول بعثہ اللّٰہ. **قال الحافظ وفی روایۃ مسلم اوّل رسول بعثہ اللّٰہ الیٰ اہل الارض.**

نکتہ منجانب شیخ الہند

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ نے الیٰ نوح والنبیین من بعدہ کی تخصیص کی ایک اور لطیف وجہ بیان فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نوح علیہ السلام سے قبل امور معاشرت کی وحی ہوا کرتی تھی۔ یعنی کسبِ معاش کے ذرائع اور صنائع وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی اور حضرت نوح علیہ السلام سے وحی شرائع کا آغاز ہوا جس کی انتہاء حضور اکرم ﷺ پر ہوئی۔ مثلاً بچے کو ابتداءً امورِ معاشرت کی تعلیم دی جاتی ہے۔ جب ذرا ہوش سنبھالا تو کلمہ طیبہ اور معمولی طور پر دین کی باتیں سکھلائی جاتی ہیں، پھر مدرسہ سے مانوس کیا جاتا ہے۔ جب کچھ پڑھنے لگتا ہے اور عقل میں اضافہ ہوتا ہے تو سختی کی جاتی ہے اور ضابطہ سے تعلیم کا آغاز ہوتا ہے اور امتحان کی صعوبتیں جھیلنی پڑتی ہیں۔ اور ”فائزین اور خائبین“ کی دو جماعتیں ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح زمین ایک مدرسہ ہے اس کے معلم اوّل حضرت آدم علیہ السلام تھے۔ چونکہ وہ زمانہ طفولیت کا تھا اس لیے پہلے زیادہ تر معاشرت کے احکام سکھلائے گئے اور قدرے دینی احکام کی بھی تعلیم دی گئی۔ چلتے چلتے نوح علیہ السلام کا زمانہ آیا، جہاں سے باضابطہ تعلیمِ دین کے دارالعلوم کا آغاز ہوتا ہے۔ اس میں فیل ہونے والوں کو دنیا سے

نیست و نابود کر دیا گیا۔ پھر نوح علیہ السلام کے تین بیٹوں سے از سر نو دنیا کا آغاز ہوا۔ گویا کہ نوح علیہ السلام آدم ثانی ہیں۔ پھر زمانہ ترقی کرتا رہا اور اس کے مناسب نبی آتے رہے، آخر اس علم و عمل کے دار العلوم کا اختتام حضور اکرم ﷺ پر ہوا۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ ''الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا.'' آخری فیصلہ کا دن آنے والا ہے جس میں فریق فی الجنۃ وفریق فی السعیر کا نتیجہ سنایا جائے گا۔ حاصل یہ کہ نوح علیہ السلام سے قبل وحی دوسری نوعیت کی تھی یعنی امور معاشرت کی وحی ہوتی تھی اور نوح علیہ السلام سے لے کر حضور اکرم ﷺ تک امور آخرت کی وحی ہے۔ اس لیے آپ کی وحی کو نوح ومن بعدہ کی وحی سے تشبیہ دی گئی۔

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان

حمیدی کے نام سے دو محدث لزرے ہیں۔ ایک امام شافعی رحمہ اللہ کے معاصر اور امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ ہیں، اور دوسرے حمیدی بعد میں گزرے ہیں جو الجمع بین الصحیحین کے مصنف ہیں۔ یہاں اول مراد ہیں۔ اور سفیان بھی دو ہیں۔ سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ و سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ۔ یہاں اول مراد ہیں۔ اس سند سے متعلق ایک ضروری یادداشت یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے روایت کرنے والی جماعت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے اس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ متفرد ہیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے شاگردوں میں سے علقمۃ بن وقاص کے سوا کوئی متنفس اس کی روایت نہیں کرتا۔ پھر علقمہ کے شاگردوں میں محمد بن ابن ابراہیم متفرد ہیں، یحیٰ بن سعید کے بعد اس کے رواۃ کا جم غفیر ہے۔ کسی نے دو سو اور کسی نے سات سو تک کا قول کیا ہے۔ مگر حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے تتبع کے باوجود ایک سو نفر بھی نہیں ملے۔ غرضیکہ صحیح بخاری کی یہ پہلی روایت اور اسی طرح سب سے آخری روایت غریب ہے۔ فان اباھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تفرد بہ عن رسول اللہ ﷺ وتفرد بہ عنہ ابوزرعۃ وتفرد بہ عنہ عمارۃ بن القعقاع و تفرد بہ عنہ محمد بن الفضیل وعنہ انتشر الامر.

طبقات رواۃ میں سے اگر کسی طبقہ میں صرف ایک راوی ہو تو اس روایت کو غریب کہتے ہیں (الغرابۃ اما ان تکون فی اصل السند ای فی الموضع الذی یدور السند علیہ ویرجع ولو تعددت الطرق الیہ

وهو طرفه الذی فیه الصحابی اولایکون کذالک بان یکون التفرد فی اثنائه کان یرویه عن الصحابی اکثر من واحد ثم یتفرد بروایته عن واحد منهم شخص واحد فالاول الفرد المطلق والثانی الفرد النسبی لکون التفردفیه حصل بالنسبة الی شخص معین وان کان الحدیث فی نفسه مشهورا بان یروی من وجوه اخر لم ینفرد فیها راوویقل اطلاق الفردیة علیه لان الغریب والفرد مترادفان لغة واصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح غایروا بینهما من حیث کثرة الاستعمال وقلته، فالفرد اکثر مایطلقونه علی الفرد المطلق والغریب اکثر مایطلقونه علی الفرد النسبی وهذا من حیث اطلاق الاسم علیهما. واما من حیث استعمالهم الفعل المشتق فلا یفرقون فیقولون فی فی المطلق والنسبی تفرد به فلان او اغرب به فلان. شرح نخبة الفکر بتغییر ص۲۳)

اوراگر کہیں صرف دوراوی ہوں دو سے کم کہیں نہ ہوں تو وہ عزیز کہلاتی ہے۔ اوراگر ہر طبقہ میں دو سے زیادہ راوی ہوں تو اسے مشہور کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حاکم ((﴿ولیس کون الحدیث عزیزا شرطا للصحیح خلافا لابی علی الجبائی من المعتزلة والیه یومی کلام الحاکم ابی عبدالله فی علوم الحدیث ﴿اسم کتابه﴾ وصرح القاضی ابو بکر بن العربی فی شرح البخاری بان ذالک شرط البخاری قال ابن رشید ولقد کان یکفی القاضی فی بطلان مادعیٰ انه شرط البخاری اول حدیث مذکور فیه ﴿شرح نخبة الفکرباختصار ص۱۴﴾ قال ابوعبداللّٰه الحاکم فی کتابه المدخل الی الاکلیل القسم الاول من المتفق علیه اختیار البخاری ومسلم وهوالدرجة الاولیٰ من الصحیح ومثاله الحدیث الذی یرویه الصحابی المشهور عن رسول اللّٰه ﷺ وله راویان ثقتان ﴿الی قوله﴾ وتعقب ذالک الحافظ ابن طاهر ﴿قسطلانی ص ۲۰﴾) کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ صحیح بخاری میں کوئی روایت غریب نہیں قد عقد الحازمی فی کتابه شروط الائمة بابافی ابطال هذاالقول والف الحافظ الضیاء المقدسی فی ذالک مؤلفاسماه غرائب الصحیحین وذکر فیه مایزید علی مأتی حدیثٍ من الغرائب والافراد المخرجة فی الصحیحین ومعرفة هذا مما یفید عند التعارض والترجیح﴾

ایک امر باعث تعجب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ منبر پر چڑھ کر جم غفیر میں اس حدیث کی روایت کرتے ہیں مگر اس کے باوجود علقمہ کے سوا اس کی کوئی روایت نہیں کرتا؟ مزید بریں صحیح بخاری میں سات جگہ یہ روایت آئی

ہے۔ سب سے آخر باب ترک الحیل میں یہ الفاظ ہیں۔ **یا ایھا الناس انما الاعمال بالنیات** الخ ”**یا ایھا الناس**“ کے اعلان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے بھی یہ ارشاد منبر پر چڑھ کر عام مجمع کو سنایا تھا۔ اور مواہبِ لطیفہ کی روایت میں تو اس کی تصریح ہے۔ ”**کما سیجیء ان شاء اللہ تعالیٰ**۔“ مگر حیرت ہے کہ جماعت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا اور کوئی متنفس اس کی روایت نہیں کرتا۔

المناسبة بالترجمة

اس بارے میں شراحِ حدیث کے مختلف اقوال ہیں:

(۱) بعض نے کہا کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں۔ اسے ابتداء کتاب میں صرف اس لیے لائے ہیں کہ تحصیل علم سے قبل تصحیح نیت ضروری ہے مگر یہ صحیح نہیں اس لیے کہ اگر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہی غرض ہوتی تو اسے صاحب مشکوٰۃ کی طرح ترجمۃ الباب سے پہلے لاتے۔

(۲) ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیت یعنی ”**انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح الخ**“ کہ سے اس کی مناسبت ہے۔ بایں طور کہ اس وحی کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جو سب انبیاء علیہم السلام کی طرف مشترک طور پر نازل ہوئی ہو اور وہ حسن نیت ہے۔ **قال تعالیٰ: وماامروا الالیعبدوا اللہ مخلصین له الدین حنفاء ﴿الیٰ قوله﴾ وذالک دین القیمة.**

(۳) سب سے بہترین توجیہ وہی ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اس حدیث کو ترجمۃ الباب کے مدلول التزامی یعنی وحی کی عظمت شان سے مناسبت ہے اس طور پر کہ موحی الیہ وہی ہو سکتا ہے جس میں حسن نیت ہو جیسے کہ سلاطین کے ہاں منصب وزارت صرف اسی کو تفویض کیا جاتا ہے جس کے اخلاص پر بادشاہ کو پورا پورا اعتماد ہو اور بغاوت کا وہم تک نہ ہو، محض وہم بغاوت سے معزول کر دیا جاتا ہے۔ مگر سلاطینِ دنیا کا علم ناقص ہے، اس لیے کہ جس پر اعتماد کیا تھا ہو سکتا ہے کہ وہ بغاوت کر دے، بغاوت نہ بھی کرے تو امکان بغاوت ضرور ہے۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کے علم میں خطا کا کوئی احتمال نہیں۔ لہٰذا جسے وہ منتخب فرماتے ہیں اس میں بغاوت کا امکان بھی نہیں ہوتا۔ ارشاد ہے: ”**ما کان لبشر ان یوتیه الله الکتاب والحکم والنبوة ثم یقول للناس کونوا عبادًا لی من دون الله.**“

وحی کے لیے حسن نیت کی شرط سے یہ وہم نہ ہو کہ وحی کسبی ہے جیسا کہ معتزلہ اور قادیانی کہتے ہیں، **اھل السنة**

والجماعة کا عقیدہ یہ ہے کہ وحی محض وہبی ہے۔ کوئی کتنی ہی ریاضت کیوں نہ کرلے اور اس کے اندر کتنی ہی قابلیت واستعداد کا جوہر کیوں نہ ہو مگر بغیر مشیت الٰہیہ کے موحی الیہ نہیں بن سکتا۔ غرض یہ کہ نبوت کوئی ڈگری نہیں بلکہ عہدہ ہے جو بغیر تفویض کے نہیں مل سکتا۔ دنیا میں صدہا لوگ ایسے ہیں کہ انھوں نے اعلیٰ ترین ڈگریاں حاصل کیں ہیں مگر کسی عہدہ پر فائز نہیں، اسی طرح روئے زمین پر بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جن کے قلوب میں نبوت کا بارِ عظیم اٹھانے کی صلاحیت ہے مگر نبی نہیں، کیونکہ وہ جسے چاہیں دیں اور جسے چاہیں محروم رکھیں۔

﴿قال اللّٰہ تعالیٰ: اللّٰہ اعلم حیث یجعل رسالته.... اللّٰہ یصطفی من الملٰئکة رسلاً و من الناس.﴾ جب یہ ثابت ہوگیا کہ نبوت ڈگری نہیں بلکہ عہدہ ہے تو مالک جب تک چاہے عہدہ کو باقی رکھے اور جب چاہے توڑ دے۔ پس عہدۂ رسالت حضور اکرم ﷺ کے بعد توڑ دیا گیا۔ اب کوئی ہزار صلاحیتیں پیدا کرلے نبی نہیں ہوسکتا۔ اگر بابِ نبوت میں ذرا بھی توسع ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضرور نبی ہوتے۔ ”کما قال ﷺ لو کان بعدی نبی لکان عمر.“

انّما الاعمال بالنّیات

انما جمہور اہل لغت کے ہاں قصر کے لیے آتا ہے۔ مگر امام ابن عطیہ اسے قصر کے لیے قرار نہیں دیتے۔ کہیں قرائن سے قصر پیدا ہوجائے تو اور بات ہے۔ الاعمال صاحب قاموس عمل و فعل کو مترادف قرار دیتے ہیں۔ مگر امام راغب مفردات القرآن میں فرماتے ہیں کہ فعل عام ہے اختیاری و غیر اختیاری کو اور عمل صرف فعل اختیاری کو کہتے ہیں۔ بعض نے یہ فرق کیا ہے کہ عمل کارِ با مشقت کو کہتے ہیں۔ قال فی فیض الباری ان العمل فیما یتمادی ویطول بخلاف الفعل ولذا قال واعملوا صالحا وقال ان الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت ولم یقل افعلوا وفعلوا دلالة علی الدوام والاستمرار. ”بالنیات“ شافعیہ و مالکیہ اس کا متعلق ”تصح“ مقدر مانتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ وضو بغیر نیت کے نہیں ہوتا ”لان الوضوء عمل والاعمال لاتصح الا بالنیة.“ ہم کہتے ہیں کہ ثوب اور بدن سے ازالۂ نجاست بھی تو ایک عمل ہے، وہ بغیر نیت کے کیسے ہوجاتا ہے؟ شوافع اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہاں مقصد ازالۂ نجاست حقیقیہ ہے جو بغیر نیت کے بھی ہوجاتا ہے۔ بخلاف وضو کے کہ یہ اعمال شرعیہ سے ہے، لہٰذا نیت پر موقوف ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ قول اللّٰہ تعالیٰ: وانزلنا من السماء ماء طهورا۔ دلیل ہے کہ پانی بطبعہٖ مطہر ہے۔ پس جب وہ ازالۂ نجاست

حقیقیہ کی صلاحیت رکھتا ہے تو نجاست حکمیہ کے ازالے کی صلاحیت کیوں نہیں رکھتا؟

اعتراض:

احناف پر اعتراض ہوتا ہے کہ تمھارے ہاں تیمّم میں نیت کیوں ضروری ہے؟

جواب:

مٹی بطبعہ مطہر نہیں بلکہ ملوث ہے، لہٰذا اس سے ازالۂ نجاست نیت پر موقوف ہے۔ نیز تیمّم کے لغوی معنی بھی قصد وارادہ کے ہیں۔

احناف ''بالنیات'' کا متعلق ''حکم'' مقدر نکالتے ہیں ای **حکم الاعمال بالنیات.**

سلطان العلماء عزالدین ابن سلام وزین الدین ابن نجیم صاحب الاشباہ والنظائر فرماتے ہیں: ''**انما الاعمال تجازیٰ بالنیات وقال عمادالدین فی حاشیته علی صحیح البخاری انما الاعمال تعتبر بالنیات.**'' الاشباہ والنظائر وحاشیۂ ابن کثیر کا یہ مقام قابل دید ہے۔ احناف کو شوافع کی طرح تخصیص نہیں کرنی پڑتی۔

غرض یہ کہ مقصد شارع یہ نہیں کہ بغیر نیت کے عمل صحیح نہیں ہوتا، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اعمال کا حسن وقبح نیت کے حسن وقبح سے وابستہ ہے۔ بعض دفعہ عمل قبیح ہوتا ہے مگر حسن نیت کی وجہ سے اس پر مؤاخذہ نہیں ہوتا۔

جیسے کہ فتح مکہ سے قبل حضرت حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مشرکین مکہ کی طرف خفیہ خط لکھا جس میں اس کی اطلاع تھی کہ حضور اکرم ﷺ مکہ پر چڑھائی کرنے والے ہیں۔ حضور اکرم ﷺ کو بذریعہ وحی اس کی اطلاع ہوگئی۔ آپ ﷺ نے حضرت علی، زبیر اور مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو حکم فرمایا کہ فوراً جاؤ، روضۂ خاخ پر ایک اونٹ سوار عورت خط لے جارہی ہے، اس سے وہ خط چھین لاؤ۔ خط آنے کے بعد آپ ﷺ نے حضرت حاطب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت فرمایا تو انھوں نے عرض کیا کہ میرے سوا باقی سب مہاجرین کے اموال واولاد کی حفاظت کی لیے مکہ مکرمہ میں ان کے قرابت دار موجود ہیں۔ لہٰذا میں نے اس غرض سے خط لکھا کہ مشرکین مکہ مجھے اپنا خیر خواہ سمجھ کر میرے مال وعیال کی حفاظت کریں اور یہ یقین تھا کہ اس خط سے اہل اسلام کا کوئی نقصان نہیں، کیونکہ غلبہ بہرکیف اہل اسلام کا متیقن ہے۔ دیکھیے! بظاہر یہ کتنا بڑا جرم ہے مگر حسن نیت کی وجہ سے مؤخذہ نہیں ہوا۔

اس کے برعکس بناء مسجد کتنی بڑی عبادت ہے۔ **قال رسول اللہ ﷺ من بنی للّٰہ مسجدا بنی اللہ له مثله فی الجنة.** مگر منافقین نے قبح نیت سے مسجد کی بناء رکھی تو اس پر ''والذین اتخذوا مسجدا ضرارا الخ'' جیسی شدید نکیر نازل ہوئی۔

عماد الدین کی یہ توجیہ اقرب ہے، مگر سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ ''بالنیات'' کا متعلق افعال عامہ میں سے ''توجد'' نکالا جائے۔ مگر وجود سے مراد وجود حسی نہیں بلکہ وجود عند اللہ تعالیٰ یعنی وجود شرعی مراد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ کسی عمل کی نیت کر لینے سے اللہ تعالیٰ کے ہاں اس عمل کا وجود ہو جاتا ہے، اگرچہ حساً لوگوں کی نظر میں اس کا وجود نہ ہو۔ اس پر قرآن وحدیث سے شواہد موجود ہیں۔

(۱) عن ابی موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله ﷺ اذا مرض العبد اوسافر کتب له ما کان یعمل مقیما صحیحا. (رواه البخاری)

(۲) قال تعالیٰ ومن یخرج من بیته مهاجراً الی الله ورسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله.

اس کا شان نزول یہ ہے کہ جب آیت کریمہ ''**ان الذین توفٰهم الملٰئکة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض قالوا الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها فاولٰئک مأواهم جهنم وساء ت مصیراً**'' نازل ہوئی تو ایسے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو بوجہ عوارض شدیدہ کے مکہ ہی میں مقیم تھے ڈر گئے کہ کہیں غضب الٰہی میں نہ آجائیں۔ حتی کہ جندب بن ضمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو بہت بوڑھے تھے اپنے بیٹوں کو حکم دیا کہ مجھے اسی حال میں مدینہ اٹھا کر لے چلو۔ مگر تنعیم تک پہنچ پائے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ جب موت کا وقت قریب آیا تو اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر کہا کہ اے اللہ! یہ ایک ہاتھ تیری طرف سے ہے اور دوسرا تیرے رسول صلہ اللہ علیہ وسلم کی طرف سے۔ میں تجھ سے اس چیز پر بیعت کرتا ہوں جس پر تیرے رسول ﷺ نے بیعت کی۔

اس پر بعض لوگوں نے لب کشائی کی ہے کہ اگر یہ خاک مدینہ میں مدفون ہوتے تو کیا ہی اچھا ہوتا، اب ان کی ہجرت نہیں ہوئی۔ ان کی تردید میں بشارت نازل ہوئی۔ ''**فقد وقع اجره علی الله**'' لفظ ''**قد**'' اور ''**وقوع**'' اور ''**علی**'' لا کر کس قدر مؤکد بیان فرمایا۔

(۳) عمدۃ القاری اور مواہب لطیفہ میں مسند ابی یعلیٰ سے ایک روایت نقل ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ کو حکم فرماتے ہیں ''**اکتبوا العبدی اجرا.**'' ملائکہ عرض کرتے ہیں کہ ہم نے اسے کوئی عمل کرتے نہیں دیکھا، تو ارشاد ہوتا ہے: ''**انه قد نویٰ.**''

(۴) عن ابی کبشة الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله ﷺ مثل هذه الامة مثل اربعة نفر. رجل اٰتاه الله مالا وعلما فهو یعمل به فی ماله فینفقه فی حقه. ورجل اٰتاه الله علما ولم یؤته مالا

فهو يقول لوكان لى مثل مالهذا عملت فيه مثل الذى يعمل قال قال رسول الله ﷺ فهما فى الاجر سواء. ورجل اتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يخبط فيه ينفقه فى غير حقه ورجل لم يؤته الله مالا ولا علما فهويقول لو كان لى مال مثل هذا عملت فيه مثل الذى يعمل قال قال رسول الله ﷺ فهما فى الوزر سواء. رواه احمد فى مسنده والترمذى نحوه وقال هذا حديث صحيح.

(۵) لايستوى القاعدون من المؤمنين غيراولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة. ”قاعدون“ سے اولو الضرر کا استثناء بتا رہا ہے کہ معذورین صرف نیت جہاد کی وجہ سے ثواب میں مجاہدین کے برابر ہیں۔

(٦) صحیح بخاری کی روایت ہے ”ان اقواما بالمدينة خلفنا ماسلكنا شعبا ولا واديا الا وهم معنا فيه حبسهم العذر.“

معلوم ہوا کہ نیت کرنے پر قلب کے اندر عمل موجود ہوتا ہے۔ جیسے کہ جنین پیدا ہونے سے قبل شکم مادر میں موجود ہوتا ہے، لیکن لوگوں کا اس کو مشاہدہ پیدا ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ حالانکہ موجود پہلے ہی تھا اب اس کا ظہور ہوا ہے۔ پس نیت بمنزلہ جنین ہے اور جوارح سے عمل کا ظہور بمنزلۂ ولادت ہے۔ چونکہ لوگ عمل کے وجود کو جوارح پر منحصر سمجھتے ہیں، اس لیے حدیث میں ”انما الاعمال بالنيات“ قصر قلب کے ساتھ وارد ہوا۔

معنیٰ نیت

﴿النية بالتشديد وقد تخفف.﴾ عام طور پر نیت کے معنی قصد وارادہ کے کیے جاتے ہیں، مگر یہ صحیح نہیں۔ عزم، قصد، ارادہ اور نیت میں فرق ہے۔ عزم فعل سے مقدم ہوتا ہے۔ قصد وارادہ فعل سے مقترن ہوتے ہیں۔ اور نیت بھی مقترن بالفعل ہوتی ہے مگر ساتھ تصویر غرض بھی ہوتی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ پر نیت کا اطلاق نہیں ہوتا، ارادہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسے ”یرید اللہ بکم الیسر“ کیونکہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں۔

(قال البيضاوى رحمه الله تعالىٰ النية شرعا الارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله تعالىٰ وامتثالا لحكمه ولغة انبعاث القلب نحو مايراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضرر حالا اومالاً.)

نیت کی تین قسمیں ہیں:

① تمییز العبادۃ عن العادۃ کنیۃ الصوم و الصلوٰۃ

② تمییز العبادۃ عن العبادۃ کنیۃ صلوٰۃ الظہر مثلاً لتمییزھا عن الصلوات الأُخر. یہ دونوں معنی اصطلاح فقہاء رحمہم اللہ تعالی میں آتے ہیں۔

(۳) اصطلاح قرآن میں نیت لتمییز المعبود عن المعبود ہوتی ہے کہ عبادت محض اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے ہو۔ اس میں غیر اللہ کی شرکت نہ ہو۔ قرآن مجید میں اس کی بیسیوں مثالیں ہیں۔ ﴿ومن الناس من یعبد اللّٰہ علی حرف فان اصابہ خیر اطمأن بہ و ان اصابتہ فتنۃ انقلب علی وجھہ خسر الدنیا والأخرۃ. ذالک ھو الخسران المبین﴾ ﴿کالذی ینفق مالہ رئاء الناس ولا یؤمن باللّٰہ والیوم الأخر﴾ ﴿مثل الذین ینفقون اموالھم ابتغاء مرضات اللّٰہ وتثبیتا من انفسھم کمثل جنۃ بربوۃ اصابھا وابل فاٰتت اکلھا ضعفین فان لم یصبھا وابل فطل واللّٰہ بما تعملون بصیر﴾

الفرق بین الجمل

انما الاعمال بالنیات.... انما لامری مانوی.... فمن کانت ھجرتہ الخ ان تینوں جملوں میں فرق ہے:

جملۂ اولیٰ انما الاعمال بالنیات کا حاصل یہ ہے کہ عمل کا وجود نیت سے ہو جاتا ہے۔

جملۂ ثانیہ "انما لامرئ مانوی" سے مقصد یہ ہے کہ جتنی نیت ہوگی عمل کا وجود بھی اسی قدر مرتب ہوگا۔ یعنی نیت میں جتنا اخلاص زیادہ ہوگا اتنا ہی اس پر ثواب بھی زیادہ ہوگا۔ نیز ایک عمل میں جتنی نیتیں ہوں گی اتنے اعمال کا ثواب ہوگا۔ مثلاً ایک شخص مسجد میں صرف نماز پڑھنے آتا ہے اور دوسرا ساتھ ہی اعتکاف کی نیت بھی کر لیتا ہے تو پہلے کو ایک عمل کا اور دوسرے کو دو عملوں کا ثواب ملے گا۔

جملۂ ثالثہ "فمن کانت ھجرتہ الخ" جملۂ ثانیہ کی تفصیل ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ تخم اور شجر و ثمر۔ نیت بمنزلۂ تخم ہے۔ اس تخم سے شجر کا پیدا ہونا عمل ہے۔ اس پر مالک کی ہمہ تن مصروفیتوں سے کم و بیش سات سو دانے لگ گئے۔ اگر تخم بونے کے بعد اس کی آبیاری اور نگہداشت نہ کرتا تو ایک دانہ بھی نہ آتا۔ آگے اس ثمر کی حلاوت یا ترشی

وغیرہ گٹھلی کی جنسیّت پر موقوف ہے۔ اسی طرح نیت شر ہوگی تو ثمرہ بھی شر مرتب ہوگا۔ اور نیتِ خیر پر ثمرۂ خیر کا ترتب ہوگا۔

یہ فرق ''**بین الجمل علی تقدیر الفعل العام**'' ہے۔ اور بتقدیر فعل خاص صرف اجمال وتفصیل کا فرق ہوگا۔
یہ نہایت ہی بلیغ کلام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اوران کے دیگر معاصرین نے لکھا ہے کہ اس میں نصف علم ہے۔
وروی عن احمد رحمه اللّٰه تعالیٰ انه ثلث الاسلام او ثلث العم وقیل ربعه ؎

عمدةالخیر عندنا کلمات　　اربع قالهن خیر البریة
اتق الشبهات وازهد ودع ما　　لیس یعنیک واعملن بنیة

وجہ اختصار اجزاء الحدیث

اشکال:

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث سے ایک جملہ یعنی ''**فمن کانت هجرته الی اللّٰه ورسوله فهجرته الی اللّٰه ورسوله**'' کیوں حذف کردیا؟

اس کے اسباب ودواعی کا کھوج لگانے میں شارحین نے بہت تگ ودَو کی ہے مگر کوئی تشفی بخش توجیہ پیش نہیں کی۔

؎ تھک تھک کے ہر مقام پہ دو چار رہ گئے　　تیرا پتہ نہ پائیں ناچار کیا کریں

چنانچہ اس کی مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں:

① امام رحمہ اللہ کو حدیث کا یہ جملہ نہیں پہنچا۔

یہ توجیہ شانِ بخاری کے خلاف ہونے کے علاوہ اس لیے بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری ہی میں دوسرے مقامات پر اس روایت میں یہ جملہ موجود ہے۔

(۲) امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کو حمیدی کے واسطہ سے یہ جملہ نہیں پہنچا۔

یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ مسند حمیدی میں اسی سند سے یہ روایت مذکور ہے جس میں یہ جملہ موجود ہے۔

(۳) بعض نے تیسری توجیہ بیان کی جسے حافظ رحمہ اللہ نے بھی پسند کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کو ذکر کرنے سے ادعاءِ حسنِ نیت پایا جاتا ہے۔ لہٰذا امام رحمہ اللہ نے ہضماً للنفس اس جملہ کو ترک کردیا۔ مگر یہ توجیہ بھی قرین قیاس نہیں۔ اس

لیے کہ

(۱) حدیث بیان کرنا مستلزمِ ادعاء کیسے ہوسکتا ہے؟

(۲) وہم ادعاء سے بچنے کے لیے حدیث کا جملہ حذف کردینا کیسے جائز ہوگا؟

(۳) اگر مستلزمِ ادعاء ہے تو دوسرے مواضع میں یہ جملہ کیوں لائے؟

(۴) سب سے بہترین توجیہ شیخ حَمَوِی نے حاشیۃ الاشباہ والنظائر میں شیخ الاسلام زکریا انصاری شافعی سے نقل کی ہے جو ایک مبسوط مقدمہ پر مبنی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اعمال ((**﴿ان الطاعة فعل مايثاب عليه توقف على نية اولا عرف من يفعله لاجله اولا..... والقربة فعل مايثاب عليه بعدمعرفة من يتقرب اليه به وان لم يتوقف على نية..... والعبادة مايثاب على فعله ويتوقف على نية..... فنحو الصلوات الخمس والصوم والزكوٰة والحج من كل مايتوقف على النية قربة وطاعة وعبادة وقراءة القرأن والوقف والعتق والصدقة ونحوها مما لايتوقف على نية قربة وطاعة لاعبادة...... والنظر المؤوى الى معرفة اللّٰه تعالىٰ طاعة لاقربة ولا عبادة ﴿ردالمحتار عن شيخ الاسلام زكريا ۸۷ ج۱﴾ ۱۲ منه**)) کی تین اقسام ہیں۔ طاعات، عبادات، قربات۔

طاعات :

یہ سب اعمال صالحہ کو عام ہے۔ اس میں نہ نیت شرط ہے نہ معرفت معبود۔ جیسے صنائع باری تعالیٰ میں غور فکر کرنا معرفت معبود پر موقوف نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس ان چیزوں میں غور فکر معرفت معبود کا ذریعہ ہے۔ پس ایسے اعمال میں جب معبود کی معرفت ہی شرط نہیں تو نیت بدرجۂ اَولیٰ شرط نہ ہوگی۔

عبادات :

وہ اعمال کہ جن میں معرفت معبود و نیت دونوں شرط ہیں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ شرط ہے۔

قربات:

ایسے اعمال جن میں معرفت معبود شرط ہے مگر نیت شرط نہیں۔ جیسے تلاوت قرآن کہ اس میں صرف اتنا جاننا ضروری ہے کہ یہ کلام اللہ ہے۔ مگر بغیر نیت کے بھی تلاوت کا ثواب مل جائے گا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ قبیح نیت نہ ہو۔ چونکہ تحصیل علمِ دین بھی اسی قبیل سے ہے، اس لیے امام رحمہ اللہ نے پہلا جملہ جو حسن نیت سے متعلق تھا حذف

کر کے اور دوسرا جملہ جو قبحِ نیت سے متعلق تھا ذکر فرما کر یہ تنبیہ فرما دی کہ علمِ دین کی تحصیل میں معلّم و متعلّم کے لیے ضروری ہے کہ قبحِ نیت نہ ہو۔ حسن نیت کا ہونا ضروری نہیں۔ اگر حسن نیت بھی ہے تو نورٌ علیٰ نور ورنہ ثواب ویسے بھی ملے گا۔ جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے۔

اشکال :

فمن کانت ھجرتہ الی اللّٰہ ورسولہ فھجرتہ الی اللّٰہ و رسولہ میں شرط وجزاء متغائر نہیں۔

جواب :

تقدیرِ عبارت یوں ہے۔ **فمن کانت ھجرتہ الی اللّٰہ ورسولہ نیۃً فھجرتہ الی اللّٰہ ورسولہ ثوابا.**

او الیٰ امرأۃ ینکحھا الخ

اشکال :

جب عورت بھی دنیا میں داخل ہے، تو اسے علیحدہ کیوں ذکر فرمایا؟

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

(①) مہاجرین جب مدینہ منورہ پہنچے تو انصار ایثار و ہمدردی کے جذبہ میں ان کو اپنے مال میں شریک کر لیتے۔ حتیٰ کہ اگر کسی کے نکاح میں دو بیویاں ہوتیں تو ایک کو طلاق دے کر مہاجر سے نکاح کر دینے پر تیار ہو جاتے۔ ان کے اس جذبۂ ایثار پر ممکن تھا کہ کوئی تحصیل مال یا عورت کی نیت سے ہجرت کرے۔ اس لیے حضور اکرم ﷺ نے ”**الیٰ دنیا یصیبھا او الیٰ امرأۃ ینکحھا**“ فرما کر ان دونوں خیالوں پر تردید فرما دی۔

(②) فتن دنیا میں عورت کا فتنہ سب سے بڑھا ہوا ہے۔ **کما قال تعالیٰ: زین للناس حب الشھوات من النساء والبنین والقناطیر المقنطرۃ من الذھب والفضۃ والخیل المسومۃ والانعام والحرث .. الخ**، اس آیت کریمہ میں دنیوی ساز و سامان میں سے نساء کی تقدیم ان کے فتنۂ عظیمہ پر دلیل ہے۔ اور فرمایا: ”**انما اموالکم واولادکم فتنۃ.**“ جب مال و اولاد فتنہ ہیں تو عورتیں جن کا ذکر مزینات میں سب سے

مقدم کیا گیا کتنا خطرناک فتنہ ہوں گی؟ ؎

اگر نیک بودے ہمہ کار زن　زناں را مزن نام بودے نہ زن

اکبر دبے نہ تھے کبھی برٹش کی فوج سے
لیکن شہید ہوگئے عورت کی نوج سے!

(③) اس حدیث کا شان ورود ہی ایک عورت کا قصہ ہے کہ ایک شخص نے ام قیس (جس کا نام قیلہ تھا) سے نکاح کرنے کی غرض سے ہجرت کی۔ اس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا۔ **انما الاعمال بالنیات** الخ چونکہ واقعہ عورت کا تھا اس لیے دنیا کے بعد عورت کا ذکر خصوصیت سے فرمایا۔

فائدہ از مواہب لطیفہ

شیخ محمد عابد سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مواہب لطیفہ میں جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ایک رسالہ سے نقل کیا ہے اور وہ زبیر بن بکار کی کتاب اخبار المدینہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب ایک شخص نے ام قیس کے لیے ہجرت کی تو حضور اکرم ﷺ نے منبر پر چڑھ کر فرمایا: **یا ایھا الناس انما الاعمال بالنیات** ... الخ، سندھی کی اس روایت سے تین فائدے ہوئے:

① صحیح بخاری باب ترک الحیل میں اس روایت کے الفاظ ''**یا ایھا الناس**'' سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ ارشاد عام مجمع میں فرمایا تھا، جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ سندھی کی روایت میں اس کی تصریح آ گئی۔

② حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ مہاجر ام قیس کا قصہ اگرچہ صحیح ہے مگر یہ کہیں نظر سے نہیں گزرا کہ یہ روایت اسی سے متعلق ہے۔ سندھی کی روایت سے ثابت ہو گیا کہ اس روایت کا شان ورود یہی قصہ ہے۔

③ عورت کی وجہ تخصیص معلوم ہو گئی۔

اشکال :

مہاجر ام قیس کے قصہ میں اشکال ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس قسم کی نیت بعید ہے۔

جواب :

شاید نیت مخلوط ہو گی اس پر حضور اکرم ﷺ نے نکیر فرمائی۔

نیز ممکن ہے کہ ابتداء میں نیت قبیح ہو مگر بعد میں اخلاص پیدا ہو گیا ہو۔ بہت سے واقعات شاہد ہیں کہ فوراً قلب کی کایا پلٹ گئی۔

نیت مخلوطہ کا حکم :

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نیت مخلوط ہونے کی صورت میں غالب نیت کا اعتبار ہوگا۔ اگر دونوں نیتیں برابر ہوں تو اس کا حکم مفوض الی اللہ ہے۔

اور ابن جریر نے اس پر اجماع نقل فرمایا ہے کہ ہر کام کی ابتداء میں اخلاص و حسن نیت ضروری ہے۔ آگے چل کر اگر نیت میں کچھ تغیر بھی پیدا ہو گیا تو یہ عمل ضائع نہ ہوگا۔

فهجرته الیٰ ماهاجر الیه

اشکال :

جملہ اولیٰ میں ''فهجرته الی الله ورسوله'' کا اعادہ کیا گیا ہے تو جملہ ثانیہ میں بھی ''فهجرته الیٰ دنیا یصیبها او الیٰ امرأة ینکحها'' ہونا چاہیے تھا۔ اس کی بجائے اجمالاً ''فهجرته الیٰ ماهاجر الیه'' کیوں فرمایا؟

جواب :

① اللہ ورسول ﷺ کا ذکر محبوب ہونے کی وجہ سے مکرر لایا گیا ہے۔ اس کے برعکس مزینات دنیا کے استقباحِ ذکر کے لیے اس کا اعادہ نہیں کیا گیا۔

② ہجرت الی اللہ ورسولہ میں مقصد صرف ایک ہے یعنی رضائے الٰہی، اور لذات دنیا کی مختلف انواع ہیں۔ لہٰذا ﴿فهجرته الیٰ ماهاجر الیه﴾ فرمایا، جو سب انواع کو عام وشامل ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف

عبداللہ بن یوسف التیمی متوفی ۲۱۸ھ روایت کرتے ہیں مالک بن انس الاصبحی متوفی ۱۷۹ھ سے۔ ان کو نجم الحدیث کہا جاتا ہے۔ نو سو شیوخ سے روایت کی ہے جن میں سے تین سو تابعین اور چھ سو تبع تابعین ہیں۔ جب موطا تصنیف فرمایا تو کہا گیا کہ اس کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں فرمایا ''ما کان لله یبقیٰ.''

مالک بن انس ہشام بن عروۃ بن الزبیر متوفی ۱۴۵ھ سے روایت کرتے ہیں، وہ اپنے والد ابی عبداللہ عروۃ بن الزبیر المدنی متوفی ۹۴ھ سے اور وہ اپنی خالہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے۔

ام المومنین

ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کا یہ لقب آیت کریمہ **﴿النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسهم وازواجه امهاتهم﴾** سے مقتبس ہے۔ ایک قراءۃ شاذہ میں **”وهو اب لهم“** کی زیادتی ہے، اور حدیث میں ہے **”انما انالكم كالوالد.“**

ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن کو امہات المومنین صرف ادب واحترام کے لحاظ سے کیا گیا ہے۔ جمیع احکام میں نہیں۔ ورنہ امت سے پردہ نہ ہونا چاہیے تھا۔

اشکال:

محرمہ مؤبدہ کو پردہ نہیں ہوتا ہے، اور ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن امت پر محرمات مؤبدہ ہیں **لقوله تعالیٰ ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا.** تو اس کا مقتضی یہ ہے کہ امت سے پردہ نہ ہو۔

جواب:

(①) جن عورتوں میں حرمت مؤبدہ قرابت یا مصاہرت یا رضاع کی وجہ سے ہو، انھیں پردہ نہیں ہوتا۔ ازواج مطہرات کی حرمت ان تینوں اقسام سے جداگانہ محض احترام کی خاطر ہے جو پردے کو مقتضی ہے۔

(②) حرمۃ الازواج حیوۃ النبی ﷺ کا اثر ہے۔ جیسے کہ حیات کے اور بھی بہت سے احکام انبیاء کرام علیہم السلام پر جاری ہوتے ہیں۔ مثلاً اجساد کو مٹی کا نہ کھانا، اور میراث تقسیم نہ ہونا اسی طرح ازواج مطہرات کی حرمت اس لیے ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر اس دنیا سے رخصت ہوجانے کے بعد بھی دنیوی حیات کے چند احکام وآثار مرتب ہوتے ہیں۔ پس ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن ذات زوج ہونے کی وجہ سے حرام ہیں۔ اور حرمۃ المنکوحہ حجاب کے منافی نہیں۔

(**حارث بن هشام** رضی اللہ تعالیٰ عنہ) یہ ابوجہل کے حقیقی بھائی ہیں، فتح مکہ کے روز اسلام لائے اور غزوۂ یرموک میں شہید ہوئے۔ فضلاءِ صحابہ میں سے ہیں۔ اور ابوجہل اپنی سرکشی کے سبب اسفل نار میں گیا۔

(قولہ : کیف یأتیک الوحی) اس سے معلوم ہوا کہ خصائص نبی کے متعلق سوال کرنا جائز ہے۔ اس سوال سے وحی کا انکار مقصود نہیں بلکہ کیفیتِ نزول معلوم کرنے کا اشتیاق ہے۔ سوال عن الکیفیۃ تو دلیل یقین ہے۔ کیونکہ جب تک کسی چیز کے وجود کا یقین نہیں ہوتا اس وقت تک اس کی کیفیت دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خصائص الٰہیہ سے متعلق سوال کیا تھا (**بقولہ :رب ارنی کیف تحی الموتیٰ**)

(قولہ: احیانا یأتینی مثل صلصلۃ الجرس) حضور اکرم ﷺ نے وحی کی دو قسمیں بیان فرمائیں: ایک میں ملک کا ذکر نہیں اور دوسری میں فرمایا ”**یتمثل لی الملک رجلا**“ پہلی قسم میں فرشتہ ہوتا تھا یا نہیں؟ دونوں احتمال ہیں۔ راجح یہ ہے کہ اس میں بھی ملک کا نزول ہوتا تھا۔ چنانچہ صحیح بخاری کتاب بدء الخلق میں اس کی تصریح موجود ہے۔ پھر دونوں قسموں میں فرق یہ ہوگا کہ قسم اول میں ملک بشکل انسانی نہیں آتا تھا، بلکہ قلب پر نزول کرتا تھا جس کے متعلق ارشاد ہے ”**نزل بہ الروح الامین علی قلبک**“ اور قسم ثانی میں ملک متمثل بشکل انسانی ہوتا تھا۔

دوسری روایت سے ثابت ہے کہ جبرائیل علیہ السلام عموماً دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شکل میں آیا کرتے تھے، حضرت دحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بہت خوبصورت تھے۔ چہرے پر نقاب ڈالے رکھتے تھے تاکہ عورتیں مفتون نہ ہو جائیں۔ احیاناً غیر دحیہ کی شکل میں آنا بھی ثابت ہے جیسے کہ حدیث جبرائیل میں ہوا۔

دو مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے جبرائیل علیہ السلام کو ان کی اصل صورت میں دیکھا۔ اول مرتبہ ابتداءِ وحی میں اور دوسری مرتبہ لیلۃ المعراج میں جس کے بارے میں فرماتے ہیں ”**ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ**“

قرآن مجید میں وحی کی تین اقسام مذکور ہیں: ”**ماکان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا**“ اور حدیث میں دو قسموں کا ذکر آیا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ حدیث میں مذکورہ قسمیں قرآن کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ میں سے کس میں داخل ہیں؟

اس سے قبل آیت کی تفسیر سمجھ لینا ضروری ہے۔ اس آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں:

(①) وحی سے مراد وحی بتوسط ملک ہو یا بلا تشکل، اور ارسال رسول سے تمثل الملک بصورت انسانی مراد ہو۔

(②) وحی سے مراد یہ ہے کہ واسطہ ملک نہ ہو۔ ”**بان یکون فی المنام او بالالہام**“ اور ارسال رسول یہ کہ واسطہ ملک ہو خواہ متشکل بشکل انسانی ہو یا نہ ہو۔

تفسیر ثانی زیادہ بہتر ہے، کیونکہ تفسیر اوّل پر وحی کی تخصیص بواسطۂ ملک بلا دلیل اور تکلف ہے۔ اور تفسیر ثانی پر تخصیص بعدم واسطۃ الملک ارسال رسول کے تقابل سے ہوئی ہے۔

اب سمجھیں کہ تفسیر اوّل کی بناء پر حدیث میں مذکورہ قسموں میں سے قسم اوّل کو قرآن میں قسم اوّل میں بیان فرمایا ہے۔ اور حدیث میں مذکور قسم ثانی کا بیان قرآن میں قسم ثالث میں ہے۔ اور قرآن کی قسم ثانی کو نادر الوقوع ہونے کی وجہ سے حدیث میں بیان نہیں فرمایا۔

اور تفسیر ثانی کی بناء پر حدیث کی دونوں قسمیں قرآن کی قسم ثالث میں داخل ہوں گی۔ قرآن کی قسم اول کو غیر مختص بالنبی اور قسم ثانی کو ندرت کی وجہ سے حدیث میں ذکر نہیں فرمایا۔

(**قولہ: صلصلة الجرس**) اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ آواز کس چیز کی تھی؟ بعض نے کہا کہ یہ وحی کی آواز نہیں۔ اللہ تعالیٰ صوت سے منزہ ہیں۔ **کما قال الشیخ العطار**: ع

قول اُورا لحن نے آواز نے

اس لیے فرماتے ہیں کہ یہ اجنحۂ ملائکہ کی آواز ہوتی تھی، جس میں حکمت یہ تھی کہ آپ وحی کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ جیسے کہ ٹیلیفون میں پہلے متوجہ کرنے کے لیے گھنٹی بجتی ہے پھر بات شروع ہوتی ہے۔ مگر جمہور اس پر ہیں کہ یہ وحی ہی کی آواز تھی۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب النعوت والصفات میں ثابت کیا ہے کہ وحی کی صوت ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا رجحان بھی اس طرف ہے کہ یہ صوت وحی کی تھی۔ پس جیسے ہم کہتے ہیں "**له يد ليس كيدنا وله ساق ليس كساقنا**" یوں ہی صوت کے بارے میں بھی کہیں گے "**له صوت ليس كصوتنا**"۔

چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جب کلام ہوا تو اس میں آواز کسی ایک جانب سے سنائی دینے کی بجائے ہر جانب سے سنائی دیتی تھی۔

حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کوئی امر نازل فرماتے ہیں تو ملائکہ کو ایک آواز کسلسلة علی صفوان (صاف پتھر پر زنجیر کھینچنے کی آواز) سنائی دیتی ہے۔ جس سے سماء دنیا کے ملائکہ بیہوش ہو جاتے ہیں اور پر مارنے لگتے ہیں۔ اس کے بعد جب امر ختم ہوتا ہے تو یہ ملائکہ ہوش میں آتے ہیں، اور ملأ اعلیٰ کے ملائکہ سے دریافت کرتے ہیں **کما قال اللہ تعالیٰ ﴿حتی اذافرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلی الكبير﴾** اس سے معلوم

ہوا کہ اجنحۂ ملائکہ کی آواز صوتِ وحی پر مرتب ہوتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ خود وحی کی صوت ہے۔ وحی کی صحیح حقیقت کا ادراک قوتِ انسانی سے بالاتر ہے۔

تو ندیدی گہے سلیمان را چہ شناسی زبان مرغاں را
ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نچشی

بعض روایات میں ہے کہ آپ کے پاس بیٹھنے والوں کو وحی کی آواز ''کدویّ النحل'' (شہد کی مکھی کی بھنبھناہٹ) سنائی دیتی تھی۔ ان روایات میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ''**کصلصلة الجرس**'' اور پاس بیٹھنے والوں کو ''**کدوی النحل**'' اور ملائکہ کو ''**کسلسلة علی صفوان**'' سنائی دیتی تھی۔

نیز صرف بساطت اور تدارک وامتداد صوت میں تشبیہ مقصود ہے اور یہ صفت ہر سہ مشبہ بہ میں موجود ہے۔ لہٰذا ہر ایک سے تشبیہ دینا صحیح ہے۔

اس تقریر سے مندرجہ ذیل اشکال بھی حل ہو گیا۔

اشکال:

جرس تو مذموم ہے۔ حدیث میں ہے کہ جہاں جرس ہو وہاں ملائکہ کا نزول نہیں ہوتا، تو وحی جیسی مقدس چیز کو ایسی قبیح چیز سے کیوں تشبیہ دی گئی؟

جواب:

من کل الوجوہ تشبیہ مقصود نہیں، بلکہ صرف بساطت وامتداد صوت میں تشبیہ مقصود ہے اور جب وجہ شبہ مشہور بین الناس یا بالکل واضح وبدیہی امر ہو تو تشبیہ المحمود بالمذموم جائز ہے۔

جیسے کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کی اونٹنی بیٹھ گئی تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کہا ''**خلأت القصواء خلأت القصواء.**'' آپ ﷺ نے فرمایا ''**خلأت القصواء. وما ذاک لها بخلق ولکن حبسها حابس الفیل.**'' یہاں قصواء کے رکنے کو اصحاب فیل کے واقعہ میں حبس فیل سے تشبیہ دی گئی ہے۔ حالانکہ اصحابِ فیل اعداء اللہ تھے۔ مگر وجہ شبہ واضح ہے کہ جیسے فیل کو اللہ تعالیٰ نے روکا تھا اسی طرح قصواء بھی بحکم الٰہی رک رہی ہے۔

اسی طرح حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ ﷺ سے مشرکین قریش کی ہجو کی اجازت چاہی۔ آپ ﷺ نے فرمایا **فکیف بنسبی**؟ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہجو کے شعلے اپنے ہی خرمن کو خاک بنا دیں۔ تو حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا ''**لأسلنّک منهم کماتسل الشعرة من العجین.**'' اس میں حضور اکرم ﷺ کو معاذ اللہ بال سے تشبیہ دینا مقصود نہیں، جس سے گستاخی و بے ادبی لازم آئے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے وہ قوتِ بیان عطا فرمائی ہے کہ مضمون ہجو سے آپ کو نکال لینا میرے لیے بہت آسان ہے۔ وجہ شبہ صرف اخراج بسہولت ہے۔

(قوله: وهو أشده عليّ) شدت کی وجہ یہ تھی کہ افادہ واستفادہ کے لیے متکلم ومخاطب کا ہم صفت ہونا ضروری ہے۔ وحی کی اس قسم میں چونکہ حضور اکرم ﷺ کو لوازم بشریت سے ایک گونہ مجرد ہو کر صفات ملکیت سے متصف ہونا پڑتا تھا، اس لیے آپ ﷺ کو تکلیف ہوتی تھی، اس کے برعکس قسم ثانی میں حضرت جبرائیل علیہ السلام صفات بشریت سے متصف ہو کر تشریف لاتے تھے۔

(فیفصم عني وقد وعیت عنه) واؤ حالیہ ہے۔ یعنی وحی نزول کے ساتھ ہی یاد ہو جاتی تھی۔ اور قسم ثانی میں فرماتے ہیں ''**فیکلمني فأعي مایقول.**'' یہاں ''اعی'' صیغہ مُضارع ہے جو تجدد پر دال ہے۔ یعنی ملک جو کچھ کہتا ہے میں اسی قدر ساتھ ساتھ یاد کرتا جاتا ہوں۔

(قوله: وان جبینه لیتفصد عرقه) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضور اکرم ﷺ بھی نور، جبرائیل علیہ السلام بھی نور، پس اجتماع نورین کی وجہ سے حدت پیدا ہو جاتی تھی۔ اس لیے آپ ﷺ کو پسینہ آ جاتا تھا۔

قال العبد الضعیف: تیسرا نور وحی کا بھی ہوتا تھا۔ ''**انا سنلقي علیک قولا ثقیلا.**'' اور ایک تفسیر پر ''**الذی انقض ظهرک.**'' سے وحی کی شدّت کا اندازہ لگائیے۔

سواری کی حالت میں اگر وحی شروع ہو گئی تو اونٹنی آپ ﷺ کا بوجھ مشکل سے اٹھاتی تھی۔ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ران پر آپ ﷺ کا سر مبارک تھا کہ صرف کلمہ ''**غیر اولی الضرر**'' نازل ہوا تو فرماتے ہیں کہ میری ران ٹوٹی جا رہی تھی۔ اس قدر ثقل وشدّت سے وحی کی عظمت وجلالت شان ظاہر ہوتی ہے جو ترجمة الباب سے مقصود ہے۔

حدثنا یحییٰ بن بکیر

(قوله أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم) رؤیائے صالحہ وحی کے لیے ایک قسم کی تمہید تھی، تاکہ آپ ﷺ مانوس ہوجائیں، اور ثقلِ وحی کے تحمل کی استعداد پیدا ہوجائے۔

بظاہر رؤیا کے ساتھ نوم کی قید فضول نظر آتی ہے مگر چونکہ بعض دفعہ حالتِ بیداری میں ایسے امور کے انکشاف کو بھی رؤیا کہہ دیا جاتا ہے جو عام لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتے۔ چنانچہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ''**وما جعلنا الرؤيا التي أريناك**'' سے استدلال کیا کہ واقعۂ معراج رؤیا ہے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جواب دیا کہ یہ رؤیائے عین ہے، رؤیائے نوم نہیں۔

چونکہ خارق عادت کو خاص رائی کے سوا اور کوئی نہیں دیکھتا، جیسے کہ رؤیا کو صرف صاحب رؤیا ہی دیکھتا ہے۔ اس مناسبت سے امور خارقۂ عادت کی رؤیت کو رؤیا سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔ اس لیے یہاں فی النوم کا اضافہ صحیح ہے۔

رؤیا الانبیاء وحی پر ایک اشکال:

رؤیا نبی وحی ہے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ''**فانظر ماذا ترىٰ**'' کے الفاظ سے حضرت اسماعیل علیہ السلام سے دریافت کیوں فرمایا؟ اگر اسے وحی سمجھتے تھے تو بلا دریافت کیے تعمیلِ حکم کے لیے تیار ہوجاتے۔

جواب:

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ استفسار تردّد کی بناء پر نہیں تھا۔ بلکہ اس سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کا امتحان مقصود تھا کہ یہ بھی حکم الٰہی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے ہیں یا نہیں؟ اگر خدانخواستہ حضرت اسماعیل علیہ السلام انکار کردیتے تو بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام تعمیلِ حکم سے ہرگز دریغ نہ فرماتے۔

دوسری حکمت یہ تھی کہ دریافت کرنے سے طریق ذبح متعین ہوجائے گا۔ کیونکہ طوعاً ذبح ہونے اور کرہاً ذبح کرنے کا طریق جداگانہ ہے۔

اشکال:

حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب وحی تھا، جیسا کہ آپ کی تعمیل اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے جواب ''**افعل ما تؤمر**'' سے ظاہر ہے۔ بلکہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا ''**افعل ما ترىٰ**'' کی بجائے ''**افعل ما تؤمر**'' کہنا ایک

مستقل دلیل ہے، تو خارج میں اس کا وقوع کیوں نہ ہوا؟ یعنی حکم ذبح ولد کا تھا مگر خارج میں ذبح نہیں ہوئے؟

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

(①) شیخ اکبر رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ خواب کے صدق کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ جو کچھ خواب میں دیکھا وہی بعینہ خارج میں واقع ہو۔ دوسری صورت یہ کہ خواب کی تعبیر کسی دوسری شکل میں واقع ہو۔ مثلاً حضور اکرم ﷺ نے خواب میں دیکھا کہ آپ ﷺ نے تلوار کو حرکت دی تو وہ ٹوٹ گئی۔ پھر حرکت دی تو وہ درست ہوگئی۔ اور ایک گائے مذبوح دیکھی جس کی تعبیر یہ بیان فرمائی کہ تلوار کا ٹوٹنا اُحد میں مسلمانوں کی عارضی شکست ہے، اور پھر تلوار کا درست ہوجانا بالآخر مسلمانوں کی فتح ہے اور مذبوح گائے شہداء سے تعبیر ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام فرماتے ہیں "إنّی رأیت احدعشر کوکباً والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین". اس کی تعبیر گیارہ بھائی اور والدین کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

اسی طرح "إنّی أرانی أعصر خمرا.... إنّی أرانی أحمل فوق رأسی خبزا تأکل الطیر منه..... إنّی أری سبعَ بَقَراتٍ سمان یأکلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضرو أُخریٰبسٰت، کی تعبیریں قرآن کریم میں مذکور ہیں۔

حضور اکرم ﷺ نے دودھ کی تعبیر علم اور قمیص کی تعبیر دین بیان فرمائی۔

غرض یہ کہ بعض دفعہ خواب کی تعبیر اس کے ظاہر کے سوا کچھ اور ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں ذبح ولد کی تعبیر ذبح کبش تھی مگر فرطِ امتثال کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دھیان اس طرف نہ گیا اور ذبح ولد پر ہی تیار ہوگئے۔

شیخ اکبر رحمہ اللہ کا یہ جواب تشفی بخش نہیں، اس میں کئی قبائح ہیں:

(۱) نبی سے اگرچہ اجتہادی خطاء واقع ہوسکتی ہے، جس پر بعد میں تنبیہ کردی جاتی ہے مگر بلا وجہ تغلیطِ نبی صحیح نہیں۔ ہاں اگر کوئی اور توجیہ نہ ہوسکتی ہو تو مجبوراً خطأً اجتہادی پر محمول کرنے کی گنجائش تھی۔

(۲) اگر ذبح کبش مقصود تھا تو "قد صدقت الرؤیا" کیوں فرمایا؟

(۳) "وفدیناه بذبح عظیم" اس پر دلیل ہے کہ اصل حکم ذبح ولد ہی کا تھا۔ ذبح کبش تو بطور فدیہ ہوا ہے۔ فدیہ بدل کو کہا جاتا ہے۔

(۴) اگر ذبح ولد کا حکم نہ تھا تو اسے بلاءِ مبین کیوں فرمایا؟ ذبح کبش تو کوئی بڑی بات نہیں۔

(②) شبلی نعمانی مصنف سیرت نے اس مقام پر عجیب گوہر افشانی فرمائی کہ اس خواب کی تعبیر یہ تھی کہ اسماعیل علیہ السلام کو بیت اللہ کا مجاور بنایا جائے۔

یہ شبلی صاحب کی محض اٹکل بلا دلیل ہے جس میں تغلیطِ نبی بھی لازم آتی ہے۔ اور ''**صدّقت الرؤیا..... فدیناہ بذبح عظیم**'' اور ''**بلاء مبین**'' کے الفاظ بھی اس کی تردید کر رہے ہیں جس کی تفصیل اوپر گزری۔

شبلی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ذبح ولد کا حکم معقول نہیں، حالانکہ ارشاد ہے۔ ''**ولو أنّا کتبنا علیھم أن اقتلوا أنفسکم اواخرجوا من دیارکم مافعلوہ إلا قلیل منھم ولو أنھم فعلوا مایوعظون بہ لکان خیرًا لھم و أشد تثبیتًا.**''

اس سے ثابت ہوا کہ قتلِ نفس کا حکم دیا جا سکتا ہے۔

شبلی صاحب کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے خلاف ہے۔

جواب یہ ہے کہ اسی لیے تو ذبح ہونے نہیں دیا۔ حکم ذبح سے صرف امتحان مقصود تھا جو ہو چکا۔

(③) حضرت انور شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنا واقعہ خواب میں دیکھا اس کا وقوع خارج میں بھی ہوا ہے۔ خواب میں صرف ذبح کرتے دیکھا۔ ''**إنّی أذبحک**'' یہ نہیں دیکھا کہ ذبح ہو بھی گئے ہیں۔ لہٰذا خواب کے صدق میں کوئی اشکال نہ رہا۔

اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر ابراہیم علیہ السلام کو اس کا علم تھا میرے ذبح کرنے پر نتیجہ مرتب نہ ہوگا تو یہ بلاء مبین نہ ہوا، اور اگر اس کا علم نہ تھا تو وہی تغلیط نبی لازم آئے گی۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں۔ اس لیے کہ نبی کو کسی غیر شرعی امر کا علم نہ ہونا باعث نقص نہیں، اور نہ ہی ایسے علم کی نفی کو تغلیط نبی کہنا صحیح ہے۔

سب سے بہترین توجیہ:

(④) ابن قیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں کہ حکم ذبح ولد ہی کا تھا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام اسے سمجھ بھی چکے تھے، اور عمل پر آمادہ بھی ہوئے، بلکہ شروع بھی کر دیا۔ مگر قبل العمل یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس لیے کہ مقصد صرف امتحان تھا۔

ہزار تمنّاؤں کے بعد بڑھاپے میں آپ کو لختِ جگر عطا ہوا۔ پھر بچپن میں ہی وادیٔ غیر ذی زرع میں چھوڑ کر کئی سال تک فراق کے صدمات برداشت کیے۔ اس پر کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ایسے اکلوتے بچے کی محبت آپ کے

قلب پر غالب ہو۔ چونکہ آپ لقب خلیل تھا، اس لیے یہ دکھانا مقصود تھا کہ آپ کے کسی گوشۂ قلب میں غیر اللہ کی محبت کا کوئی گزر نہیں۔ ’’قد صدّقت الرؤیا‘‘ کے معنی یہ ہیں کہ مقصود رویٔت صادق ہوا۔

اس تقریر پر زیادہ سے زیادہ قول نسخ قبل العمل لازم آیا اور اس میں کوئی قباحت نہیں، بلکہ واقع ہے۔ چنانچہ لیلۃ المعراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں مگر قبل العمل ہی منسوخ ہو کر پانچ رہ گئیں۔

(قوله فكان لايرى رؤيا الاجاء ت مثل فلق الصبح) یعنی آپ کے خوابوں کی صداقت ایسی واضح ہوتی تھی جیسے صبح صادق کے طلوع میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ یہ رؤیا صالحہ نبوت کی تمہید تھی۔

دوسری روایات میں بعض اور چیزوں کا بھی ذکر آیا ہے۔ مثلاً آپ کا انوار کو دیکھنا، کبھی غائبانہ آواز سننا، احجار واشجار کا سلام وکلام کرنا۔ یہ سب امور آپ کو وحی سے مانوس کرنے کے لیے اور وحی کی عظمت وجلالتِ شان ظاہر کرنے کے لیے تھے۔ جیسے کہ ریل گاڑی آنے سے قبل اسٹیشن پر گھنٹی، سگنل اور جھنڈیوں وغیرہ کے انتظامات شروع ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی بہت اہم اور تیز رفتار میل آرہا ہو تو بہت پہلے ہی سے اس کے لیے تیاریاں شروع ہو جاتی ہیں۔

ابن ابی جمرہ صاحب بہجۃ النفوس رحمہ اللہ تعالیٰ (جن کا کلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بطور تبرک نقل فرماتے ہیں) فرماتے ہیں کہ انبیاء سابقین علیہم السلام ستاروں کی مثل ہیں، اور حضور اکرم ﷺ آفتاب ہیں کہ جس کے طلوع سے کافی وقت پہلے صبح صادق جیسے رؤیا صالحہ کا سلسلہ شروع ہوا۔ نبوت سے قبل چھ ماہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ ربیع الاول میں رؤیا صالحہ کی ابتداء ہوئی اور رمضان میں وحی شروع ہوئی۔

ابتداء وحی میں اختلاف ہے۔ بعض نے سترہ رمضان بعض نے عشرہ متوسطہ اور بعض نے عشرۂ اخیرہ کا قول کیا ہے۔ ابن جریر طبری نے پچیس رمضان ذکر کیا ہے۔

’’انا أنزلناه فی لیلۃ القدر‘‘ سے عشرۂ اخیرہ میں ابتداء وحی کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ مگر ممکن ہے کہ اس سال لیلۃ القدر عشرہ متوسطہ میں ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قرآن مجید کا نزول سماءِ دنیا کی طرف عشرہ متوسطہ میں ہوا ہو اور سماء الدنیا سے زمین کی طرف عشرۂ اخیر میں شروع ہوا ہو۔

بعض روایات میں رؤیا صالحہ کو نبوّت کا چھیالیسواں حصّہ فرمایا گیا ہے۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے مدارج السالکین میں اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ نبوت کی کل مدت تیئس برس ہے، اور رؤیا صالحہ کی چھ ماہ یعنی نصف سال۔ اور نصف سال تیئس سال کا چھیالیسواں حصّہ ہے۔

ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ توجیہ عمدہ ہے مگر ایک صحیح حدیث میں ستّر واں حصّہ بتایا گیا ہے۔ تطبیق یوں دی گئی ہے کہ رؤیا صدیقین نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے، رؤیا عامۃ المومنین ستّر واں حصہ ہے۔

(قولہ ثم حبب الیہ الخلاء) صوفیاء کرام رحمہم اللہ اس سے ثابت کرتے ہیں کہ خلوت میں جا کر مراقبہ ومجاہدہ ضروری ہے۔ اس پر کلام ہوا ہے کہ آپ نے اس خلوت کے لیے غارِ حرا کو کیوں منتخب فرمایا؟ اس کی مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں:

① بعض نے اس کے وجہ یہ لکھی ہے کہ آپ کے دادا اس مقام پر جا کر عبادت کیا کرتے تھے۔ دادا کے ساتھ آپ بھی گاہے گاہے بچپن میں تشریف لے جایا کرتے تھے، اسی وقت سے آپ کو اس مقام سے انس تھا۔

مگر یہ توجیہ تشفی بخش نہیں اس لیے کہ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے دادا نے اس غار کا انتخاب کیوں فرمایا؟

② **قال الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فی کتاب التعبیر قال ابن ابی جمرة الحکمة فی تخصیصه بالتخلی فیه ان المقیم فیه کان یمکنه رؤیة الکعبة فیجتمع لمن یخلو فیه ثلاث، عبادات الخلوة والتعبدورؤیة البیت.**

③ غار حرا کا معائنہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ توجیہات کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ اس کا محل وقوع ہی کچھ ایسا ہے کہ خلوت وعبادت کے لیے عین مناسب ہے، شہر سے نہ زیادہ قریب کہ خلوت کا مقصد ہی حاصل نہ ہو اور نہ اتنا بعید کہ وہاں پہنچنا متعسر ہو۔ اسی طرح غار کی بلندی نہ اتنی کم کہ ہر شخص بسہولت وہاں پہنچ جائے اور نہ اتنی زیادہ کہ وہاں جانا متعذر رہو۔ پھر غار کی نوعیت ایسی ہے کہ گویا قدرت نے عبادت ہی کے لیے اس کو چھوٹا سا کمرہ بنا دیا ہے۔ اونچائی اتنی کہ آدمی اس میں بسہولت کھڑا ہو سکے، اور وسعت اتنی کہ سجدہ بسہولت ہو سکے۔ غرض یہ کہ اس کی بناوٹ اور محل وقوع کو دیکھنے کے بعد کسی دوسری توجیہ کی ضرورت نہیں رہتی۔

(قولہ فیتحنث فیہ وھو التعبد) یہ تفسیر امام زہری رحمہ اللہ نے کی ہے۔ حنث گناہ کو کہتے ہیں، اور ''تحنث'' باب تفعل میں بمعنی ترک حنث آتا ہے۔ اس لیے کہ باب تفعل سلب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جو شخص ترک حنث کرے گا وہ عادةً عبادت بھی ضرور کرے گا۔ اس لیے تحنث کی تفسیر تعبد سے کی گئی۔ سو یہ تحنث کے حقیقی معنی نہیں بلکہ معنی التزامی ہیں۔

اس میں کلام ہوا ہے کہ حضور اکرم ﷺ غار حراء میں کس دین پر عبادت کیا کرتے تھے؟ دین نوح، ابراہیم، موسیٰ

وعیسیٰ علیہم السلام، مختلف اقوال بیان کیے گئے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ آپ کوئی خاص عباد نہیں کرتے تھے، بلکہ محض مراقبہ فرمایا کرتے تھے۔ شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نبی قبل از وقت نبوت کم از کم ولی تو ضرور ہوتا ہے۔ اس لیے آپ کشف والہام سے عبادت کیا کرتے تھے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ آپ کی عبادت دین ابراہیمی پر تھی۔ اس لیے کہ شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ملت ابراہیمیہ کی تفصیل ہے۔ نیز سیرت ابن ہشام کی روایت میں ''یتحنف'' ہے۔ یعنی آپ دین حنیف کے مطابق عبادت کیا کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ رواۃ نے ''فاء'' کو ''ثاء'' سے بدل دیا ہو اور اصل روایت ''فاء'' کے ساتھ ہی ہو۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ''فاء'' کو ''ثاء'' سے بدلنا عرب کا عام دستور ہے۔

(**قولہ قبل أن ینزع إلیٰ أھلہ**) اس سے نصاریٰ کی رہبانیت کی تردید ہوتی ہے۔ اسلام میں رہبانیت نہیں، اس میں اتلاف حقوق ہے۔ اگر سب لوگ رہبانیت اختیار کرلیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہوجائے گا۔

(**قولہ ویتزود لذلک**) اس سے ثابت ہوا کہ تزود توکل کے خلاف نہیں۔ جاہل متصوفین عدم تزود کو توکل سمجھتے ہیں۔ حقیقت میں یہ توکل نہیں بلکہ تعطل کی زنجیر ہے جو شرعاً جائز نہیں۔ البتہ مغلوب الحال حضرات مستثنیٰ ہیں۔

(**قولہ حتی جاءہ الحق**) بعض نے کہا کہ حق سے مراد وحی ہے اور بعض نے کہا کہ ملک مراد ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ جو امر اب تک مبہم تھا اس کی حقیقت سامنے آگئی۔

(**فقال اقراء**) اس کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں:

(①) حافظ رحمہ اللہ نے ایک روایت کی تخریج کی ہے کہ حریر کے کپڑے کے اوپر کچھ لکھا ہوا پیش کیا گیا تھا، مگر یہ روایت ضعیف ہے۔

(②) بعض نے **اقراء** بمعنی اوجد القراءۃ فرمایا ہے۔ جیسے کہ بچوں سے کہا جاتا ہے کہ پڑھا کرو۔ یعنی پڑھنا سیکھو۔ اس صورت میں ''**ما انا بقارئ**'' کا مطلب یہ ہوگا کہ میرے اندر پڑھنا سیکھنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ یہ توجیہ بھی کچھ بعید ہے۔ اس لیے کہ آپ عربی النسل اور اعلیٰ خاندان سے تھے۔ آپ میں پڑھنے کی صلاحیت نہ ہونا بعید از قیاس ہے۔ نیز آپ کو قرأۃ المکتوب کی تعلیم دینا مقصود بھی نہیں۔

(③) سب سے بہترین معنی یہ ہیں کہ میں پڑھتا ہوں، آپ بھی ویسے ہی میرے ساتھ ساتھ پڑھیں۔ اس تفسیر پر ''ما انا بقارئ'' کے معنی یہ ہوں گے کہ وحی کی شدت وثقل کی وجہ سے میری زبان نہیں چلتی۔

حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عرصہ تک حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی خدمت میں اپنی کسی حالت کا تذکرہ نہ کیا۔ ایک دفعہ حضرت حاجی صاحب قدس سرہ نے ازخود دریافت فرمایا کہ آپ کچھ بتلاتے نہیں کیسے گزرتی ہے؟ مولانا روپڑے اور عرض کیا کہ جب ذکر کرتا ہوں زبان ثقیل ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اوپر پہاڑ آپڑا ہے، الفاظ ادا نہیں ہوتے۔ حضرت حاجی صاحب قدس سرہ نے فرمایا کہ یہی تو علامتِ عرفان ہے۔ کیا آپ نے ابتداءِ وحی کے حالات کو نظر انداز کردیا؟ آپ کی یہ حالت دال ہے کہ آپ کو علوم قرآن حاصل ہوں گے۔ یہ تو ولی کا حال ہے، اس سے نبی کے حالات کا اندازہ کیجیے کہ وحی کے وقت کیا کیفیت ہوتی ہوگی۔

(قولہ فأخذني فغطني) شبلی نعمانی نے اس پر تعجب ظاہر کیا کہ تین دفعہ دبانے میں کیا حکمت تھی؟ نیز فرماتے ہیں کہ یہ مرسل عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے۔ کیونکہ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت تک پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔

جواب یہ ہے کہ مرسل صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بالاتفاق حجت ہے۔ باقی اس کی حکمت اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں، اس عالم کی باتیں ہم کیا جانیں؟ ۔

وكيف يدرك في الدنيا حقيقته قوم نيام تسلوا عنه بالحلم

معہٰذا اس میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ تحمل وحی کی استعداد پیدا کرنا مقصود تھا نبی کی استعداد کا اندازہ اس سے لگائیے کہ تجلی الٰہی سے جبل طور ریزہ ریزہ ہو گیا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر صرف تھوڑی دیر کے لیے بیہوشی طاری ہوئی۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کی تقریر کے متعلق تأثیرات اربعہ

حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ نے اس پر عجیب تقریر فرمائی ہے، جو بغرض تبرک بعینہٖ انھی کے الفاظ میں نقل کی جاتی ہے۔

تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں:

تأثیر حضرت جبرائیل علیہ السلام را در روحِ ایشاں بواسطہ افشردن و در برگرفتن بنہایت مرتبہ کمال ثابت و راسخ کردند۔ زیرانکہ انواع تأثیر کاملاں در غیر خود کہ آنرا در عرف اہلِ طریقت توجّہ نامند و آں بچہار قسم می باشد۔

اول: تأثیر انعکاسی، بمنزلہ آں کہ شخصے عطر خوب مالیدہ در مجلس بیاید و بوئے آں عطر در مشام ہمنشیناں تأثیر کند و باں متلذذ شوند۔ و ایں نوع اضعف انواع تأثیر است۔ زیرانکہ اثر آں تامدت صحبت باقی است و بعد

ازاں ہیچ نمی ماند۔

دوم: تأثیر القائی، بمنزلہ آنکہ شخصے فتیلہ وروغن درسکورہ مہیا کردہ بیارد وشخصے دیگر کہ آتش دارد آں فتیلہ راروشن کردہ دہد پس چراغ درست شود وایں نوع تأثیر فی الجملہ قوت دارد کہ بعد از صحبت افادہ واستفادہ نیز اثر آں باقی میماند۔ لیکن اگر مانعے قوی مثل بادتند وباراں وغیرہ ذلک طاری گردد اثر آں زائل شود ونیز تہذیب نفس ولطائف آں دریں نوع تأثیرن نمی گیرد چنانچہ ناکارگی روغن وفتیلہ وسکورہ رافقط شعلہ اصلاح نمی تواند کرد۔

سوم: تأثیر اصلاحی۔ بمنزلہ آنکہ آب رااز دریا از چاہ درخزانہ جمع کنند وراہ آں خزانہ راتا فوارۂ حوض از خس وخاشاک صاف نمایند وآب رابقوت تمام دراں راہ رواں سازند تا فوارہ بجوشد۔ واثر ایں اقوی است از اثر دو تأثیر سابق کہ اصلاح نفس تہذیبِ لطائف نیز دریں میباشد۔ لیکن بقدرِ استعداد خزانہ ومسافتِ راہ فیضان میشود نہ بقدرِ چاہ ودریا۔ ومعہذا اگر درخزانہ آفتے برسد ازاں نقصان می پذیرد۔

چہارم: تأثیر اتحادی، کہ شیخ روح خودرا کہ حامل کمالیست بارواح مستفید بقوت تمام متحد سازد تا کمال روح شیخ بارواح مستفید انتقال نماید۔ وایں مرتبہ اقوی ترین انواع تأثیر است چہ ظاہر است کہ بحکم اتحاد روحین ہر چہ درروح شیخ است بروح تلمیذ میرسد وبار بار حاجت استفادہ نمی ماند۔ ودر اولیاء اللہ ایں قسم تأثیر بندرت واقع شدہ۔

ازخواجہ باقی باللہ قدس سرہ منقول است کہ روزے درخانۂ ایشاں چند کس مہمان شدند وماحضر موجود نبود۔ اوقات حضرت خواجہ درفکر ضیافت مہماناں مشوش شدہ درتلاش ماحضر شدند اتفاقاً نانوائی متصل بخانۂ ایشاں دوکان داشت بریں تشویش مطلع شدہ یک قرص نان خوب پختہ بانہاری مکلّف ومرغن بخدمت ایشاں آورد۔ ووقت ایشاں بایں سلوک او بسیار خوش شد، فرمودند بخواہ چہ میخواہی؟ اوعرض کرد کہ مرا مثل خود سازید۔ فرمودند تحمل ایں حالت نمی توانی کرد۔ چیزے دیگر بخواہ او برہمیں سوال اصرار داشت وخواجہ اعراض می فرمودند۔ تا آنکہ لجاج او بسیار شد۔ ناچار اورادر حجرہ بردند۔ تأثیر اتحادی بروے کہ کردند چوں ازحجرہ برآمدند۔ درمیان خواجہ ونانوائی درصورت وشکل ہیچ فرق نماندہ بود، ومردم راامتیاز مشکل افتاد۔ ایں قدر بود کہ حضرت خواجہ ہشیار بودند وآں نانوائی مدہوش وبیخود وآخر بعد سہ روز در ہمیں حالت سکر وبیہوشی قضا کرد۔ رحمۃ اللہ علیہ۔

بالجملہ تأثیر حضرت جبرائیل علیہ السلام دریں افشردن تأثیر اتحادی بود کہ روح لطیف خودرا از راہ مسام بدن درون بدن آنحضرت ﷺ داخل فرمودہ بارواح مبارک متحد ساختند دچوں شیر وشکر بہم آمیختند۔ وحالت عجیب درمیان

بشریت وملکیت پیدا شد کہ در بیان نمی آید۔

(قولہ حتّٰی بلغ منّی الجھد) اس میں چار احتمال ہیں: بضم الجیم وفتحھا وبرفع الدال ونصبھا. جُہد وجَہد بمعنی طاقت ومشقت وغایت آتے ہیں۔ بحالت رفع یہ بمعنی مشقت ہوگا اور ”بلغ“ کا فاعل ہوگا اور مفعول محزوف ہوگا ای غایۃ اومبلغہ معنی یوں ہوں گے کہ میری مشقت وتکلیف اپنی انتہاء کو پہنچ گئی، اور بحالت نصب یہ ”بلغ“ کا مفعول ہوگا اور فاعل کی ضمیر ملک کی طرف راجع ہوگی۔ یہاں ملک کی صورت بشریہ مراد ہے ورنہ ملک اپنی اصلیت پر ہوتے ہوئے کسی کو پوری قوت سے دبائے تو اس کا متحمل کوئی انسان نہیں ہوسکتا۔ قال الحافظ رحمہ اللہ روی بالفتح والنصب ای بلغ الغط منی غایة وسعی وروی بالضم والرفع ای بلغ منی الجهد مبلغه.

(قولہ فقال اقراء باسم ربّک الذی خلق) یہ ”ماانابقاری“ کا جواب ہے۔ اگرچہ اس وقت آپ قرأت سے عاجز ہیں، مگر اپنے رب کے نام کی مدد سے قرأت شروع کیجیے۔ پھر لفظ ”رب“ رب اور ضمیر مخاطب کی طرف اس کی اضافت میں اس طرف اشارہ ہے کہ وہ ذات جس نے آپ کی بچپن سے تربیت کی اور کامل انسان بنایا، کیا اب وہ ایسے ہی چھوڑ دے گی؟ اس لیے کہ تربیت کے معنی ہیں تبلیغ شئی إلیٰ کمالہ شئیا فشئیا ای تدریجاً. یعنی چالیس سال تک آپ کی تربیت کی اور کمال تک پہنچایا۔ شروع ہی سے آپ کی نبوت کے عظیم الشان نشانات ظاہر فرمائے۔ جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا ایسے زمانے میں پیدا ہونا، اور زندہ رہنا، جبکہ فرعون نے بنی اسرائیل کے تمام لڑکوں کو قتل کرنے کا حکم دے رکھا تھا۔ پھر ان کی والدہ کا ان کو دریا میں ڈال دینا، پھر فرعون ہی کے گھر میں پرورش پانا۔ یہ تمام امارات نبوت تھیں۔

حضور اکرم ﷺ کی تو ولادت سے بھی قبل ایسے آثار نمایاں ہوئے جو کسی عظیم الشان چیز کے وجود کی خبر دے رہے تھے۔ مثلاً آپ کی والدہ کا نور دیکھنا، آپ کے دادا کا خواب، ایوان کسریٰ کے کنکروں کا ٹوٹ جانا، آتشکدہ کا ٹھنڈہ ہوجانا وغیرہ۔

(قولہ تعالی : الذی خلق)

اس میں بھی استعداد قراءت پر دلیل ہے کہ جس ذات نے سارے عالم کو پیدا فرمایا، وہ آپ کے اندر صفت قراءت پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ خلق کا مفعول دلالت علی العموم کے لیے حذف کیا گیا ای خلق کل شیء۔

(قوله تعالیٰ خلق الإنسان من علق) یہ بھی استعداد قرأت کی دلیل ہے کہ قادر مطلق نے ایک غلیظ ونجس اور بے شعور، بلکہ بے جان خون کے لوتھڑے کو انسان کی صورت عطا فرمائی اور اس کو سمع وبصر اور فہم وشعور اور کمالات سے نوازا تو اس پر ایک کامل انسان کو اکمل بنا دینا کیا مشکل ہے؟

(قوله تعالیٰ اقرأ وربّک الأکرم) اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ افادہ واستفادہ سے دو امر مانع ہوتے ہیں: ایک یہ کہ مستفید میں استعداد وصلاحیت نہ ہو۔ دوسرا یہ کہ مفید بخیل ہو، اس لیے افادہ میں بخل کرتا ہو۔ آیات سابقہ میں بیان ہوا کہ مستفید یعنی حضور اکرم ﷺ میں قرأت کی استعداد تام موجود ہے۔ اور "**ربک الاکرم**" میں اس کا بیان ہے کہ مفید یعنی آپ کا رب سب سے زیادہ کریم ہے۔ لہٰذا استفادہ سے کوئی امر مانع نہیں۔

(قوله الذی علم بالقلم) بعض نے ماقبل سے اس کا ربط یہ بیان کیا ہے کہ اس میں کتابتِ قرآن کی طرف اشارہ ہے مگر صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی استعداد قرأت کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات نے ایک جماد محض یعنی قلم سے علوم وفنون کی نشر واشاعت کا کتنا بڑا کام لیا ہے، تو آپ کے ذریعہ قرآن کے انوار کو اقصائے عالم تک پہنچانے میں کیا بُعد ہے؟

اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ ملک رسول سے افضل نہیں۔ کیونکہ وہ رسول کا معلّم نہیں، بلکہ واسطہ فی التعلیم ہے۔ اور واسطہ فی التعلیم متعلم سے افضل نہیں ہوتا، جیسے قلم واسطہ فی التعلیم ہے اور متعلم سے افضل نہیں۔ "**علّمه شدید القویٰ**" میں تعلیم کی نسبت ملک کی طرف مجازاً کر دی گئی ہے۔ حقیقۃً معلّم تو اللہ تعالیٰ ہیں۔ **کما قال اللّٰہ تعالیٰ: الرّحمٰن علّم القرآن... وعلّمک مالم تکن تعلم**

نیز **علّم بالقلم** میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جیسے قلم کاتب کے ارادے سے عدول نہیں کر سکتا، اسی طرح ملائکہ جو ذریعہ تعلیم ہیں، اللہ تعالیٰ کے امر سے سرتابی نہیں کر سکتے۔ **ویفعلون مایؤمرون.**

(قوله تعالیٰ علّم الانسان مالم یعلم) اس سے بھی استعداد قراءت کو ثابت کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو بوقت ولادت جاہل محض تھا اور اس میں عقل وفہم کا شائبہ تک نہ تھا، مختلف علوم وفنون کی تعلیم دی ہے۔ پس وہ ذات ایک کامل انسان کو قاری بنا دے، یہ کچھ مشکل نہیں۔ اس وقت سورۂ اقرأ یہاں تک نازل ہوئی، بقیہ حصہ بعد میں نازل ہوا۔

(قوله لقد خشیت علیٰ نفسی) اس کی یہ توجیہ صحیح نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کو ملک کی معرفت نہ ہوئی تھی، اور

اپنی نبوت کا علم نہ تھا۔ اس لیے آپ ﷺ کو خوف ہوا کہ یہ کیا چیز ہے؟ اس لیے کہ خوف وخشیت تو دلیل معرفت ہے۔ چھوٹا بچہ معرفت نہ ہونے کی وجہ سے سانپ اور درندے اور آگ وغیرہ سے خائف نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی شخص کو بادشاہ کی معرفت نہ ہو تو وہ اس سے ہرگز نہیں ڈرے گا مگر اس کی معرفت کے بعد مارے خوف کے لرزنے لگے گا۔

اس جملہ کے تحت حافظ رحمہ اللہ نے بارہ قول نقل کیے ہیں۔ مگر شیخ ابو الحسن محمد بن عبد الہادی سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقریر سب سے بہتر ہے۔ فرماتے ہیں کہ ’’خشیت‘‘ صیغۂ ماضی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ میں معرفت ملک سے پہلے ڈر گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ اب بھی ڈر رہا ہوں۔ اور اگر خشیت زمانۂ حال میں بھی لے لی جائے تو بھی عدم معرفت ملک کے شبہہ کی گنجائش نہیں۔ اس لیے کہ خوف اس بناء پر تھا کہ اگر اس شدّت سے دو تین مرتبہ اور وحی نازل ہوئی تو زہوق روح نہ ہو جائے۔ یا یہ خوف تھا کہ رسالت کا بوجھ کیسے برداشت کروں گا؟ تمام دنیا سے مقابلہ کرنا ہوگا۔ اس قسم کا طبعی خوف رسالت کے منافی نہیں۔ چنانچہ ایسا خوف حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بھی طاری ہوا تھا۔ **فأوجس فی نفسه خیفة موسیٰ... رب إنی اخاف ان یکذبون، ... ولهم علی ذنب فأخاف ان یقتلون...** اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں فرماتے ہیں **فأوجس منهم خیفة..... فلما ذهب عن إبراهيم الرَّوع.**

حدیث میں یہ کہیں نہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے عدم معرفت کا شبہ ظاہر کیا اور حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے جواب پر آپ ﷺ نے تسکین کا اظہار فرمایا۔ اور یہ بھی کہیں نہیں کہ آپ ﷺ نے خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ورقہ کے پاس لے چلنے کو فرمایا، اور ورقہ کی خبر کے بعد یہ فرمایا کہ مجھے اب اپنی نبوت کا علم ہوا۔

خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس واقعہ کو ذکر کرنے کی حکمت علامہ سندھی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اختبار مقصود تھا۔ جیسے کہ ابراہیم علیہ السلام کے استفسار ’’**فانظر ماذا تری**‘‘ سے اسماعیل علیہ السلام کا امتحان مقصود تھا۔ اسی طرح حضور اکرم ﷺ یہ معلوم فرمانا چاہتے تھے کہ خدیجہ یہ سن کر ایمان لاتی ہیں یا نہیں؟

(قوله وتکسب المعدوم) تکسب بفتح التاء من باب ضرب او بضم التاء من باب الأفعال اسی طرح ’’**المعدوم**‘‘ میں بھی دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ لفظ ’’مال‘‘ اس کا موصوف محذوف ہو۔ ای **المال المعدوم**. دوسرا یہ کہ ’’مال‘‘ اس کا مضاف الیہ ہو اور موصوف ’’الرجل‘‘ ہو۔ ای **الرجل المعدوم المال**. تو کل چار احتمال ہوئے:

(۱) **تَکسب المال المعدوم.** یعنی آپ مال معدوم کو کماتے ہیں۔ مال معدوم سے ایسا مال مراد ہے جسے عام

لوگ نہ کما سکتے ہوں۔ ایسا مال حاصل کر کے خود جمع نہیں کرتے، بلکہ "**تحمل الکل وتقری الضیف وتعین علی نوائب الحق**" یعنی دوسروں پر خرچ کرتے ہیں۔

(۲) **تُکسب المال المعدوم.** اس میں تکسب بمعنی تکسب ہے۔ پس مطلب وہی ہوگا جو اوپر گزرا۔

(۳) **تَکسب الرجل المعدوم المال.** مطلب یہ کہ آپ معدوم المال مساکین کو کما لیتے ہیں، یعنی ان پر ایسے احسانات فرماتے ہیں کہ گویا وہ آپ کے مکسوب ومملوک ہو جاتے ہیں۔

(۴) **تَکسب الرجل المعدوم المال.** اس میں تُکسب بمعنی تکسب بھی لیا جا سکتا ہے۔ تو مطلب وہی ہوگا جو نمبر۳ میں بیان ہوا۔ اور اگر تُکسب کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ آپ معدوم المال مساکین وفقراء کو صاحب کسب بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی کو قرض دے دینا تاکہ وہ اس سے کوئی ذریعہ آمدنی پیدا کر سکے۔ بضاعت یا مضاربت پر مال دینا، تجارت کے طریقے بتلانا، کہیں ملازمت وغیرہ کے لیے سفارش کرنا وغیرہ۔

(قولہ حتّٰی أتت بہ ورقۃ بن نوفل) زمانہ جاہلیت میں دو شخص مکہ سے شام کی طرف تلاشِ حق کے لیے نکلے تھے۔ ایک زید بن عمرو بن نُفیل دوسرے ورقہ بن نوفل۔ زید تو دینِ ابراہیمی پر رہا اور ورقہ نے دین عیسوی اختیار کر لیا۔

(قولہ وکان یکتب الکتاب العبرانی) یعنی انجیل کا ترجمہ عبرانی میں لکھتے تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ عربی میں لکھتے تھے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لیے کہ ورقہ عربی اور عبرانی دونوں زبانیں جانتے تھے اور دونوں زبانوں میں ترجمہ کر رہے ہوں گے۔ انجیل کی اصل زبان سُریانی تھی، سوریا کی طرف منسوب ہے۔ سوریا ملک شام کو کہتے ہیں۔ اور تورات کی اصل زبان عبرانی تھی یہ عبر کی طرف منسوب ہے۔ **عبر یعبر عبرًا وعبورًا.** بمعنی عبور کرنا، عبر کی طرف منسوب کر کے عبری اور اور کبھی خلاف قیاس الف نون زائد کر کے عبرانی کہا جاتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام جب نمرود سے بچ کر عراق سے دریائے فرات عبور کر کے شام کی طرف تشریف لے گئے تو وہاں یہ زبان پیدا ہوئی۔ اس لیے اسے عبرانی کہا گیا۔ بعض نے کہا ہے کہ اصل میں ہر آسمانی کتاب عربی میں نازل ہوئی تھی پھر نبی اپنی قومی زبان میں ترجمہ کرتا تھا۔

(قولہ وکان شیخا کبیرا قد عمی)

اشکال: جب نابینا ہو چکے تھے تو لکھتے کیسے تھے؟

جواب:

اس کی متعدد توجیہات ہوسکتی ہیں:

① نابینا ہونے سے قبل لکھتے ہوں گے۔

② یہ بھی ممکن ہے کہ ضعفِ بصارت کو عمی سے تعبیر کر دیا ہو۔ اور ضعف البصر ہونے کے باوجود لکھتے ہوں۔

③ یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ کسی سے لکھواتے ہوں گے۔

(قوله هٰذا الناموس الذی نزل الله علیٰ موسیٰ)

اشکال:

ورقہ دین عیسوی پر تھے تو انھیں ''**نزل الله علیٰ عیسیٰ**'' کہنا چاہیے تھا؟

جواب:

حضرت عیسی علیہ السلام پر کوئی مستقل کتاب نازل نہیں ہوئی۔ انجیل توراۃ ہی کی تفصیل وشرح ہے۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صاحبِ کتاب مستقل ہیں۔ لہٰذا آپ کی وحی کو موسیٰ علیہ السلام کی وحی سے تشبیہ دینا زیادہ مناسب تھا۔ قرآن مجید میں بھی موسیٰ علیہ السلام سے تشبیہ دی گئی ہے۔ ''**انا ارسلنا الیکم رسولا شاهدا علیکم کما أرسلنا إلیٰ فرعون رسولا.**'' اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جیسے موسیٰ علیہ السلام کے فرعون کو غرق کیا گیا اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا فرعون ابوجہل بھی تباہ وبرباد ہوگا۔

بعض روایات میں ''**نزل الله علی عیسی**'' آیا ہے۔ اس پر کوئی اشکال نہیں۔ البتہ دونوں روایتوں میں تعارض کا اشکال پیش آئے گا۔ پس بوقت تعارض صحیحین کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

حافظ رحمہ اللہ نے تطبیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ پہلے حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ورقہ کے پاس تنہا گئی تھیں اور حالات بیان کیے تو ورقہ نے ''**نزل الله علی عیسی**'' فرمایا۔ **کمافی دلائل النبوة لابی نعیم**'' اس لیے کہ لفظ موسیٰ اختیار کرنے میں جو اشارات تھے حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کے سمجھنے سے قاصر تھیں۔ بعد میں حضور اکرم ﷺ کو ساتھ لے کر دوبارہ گئیں تو ''**نزل الله علی موسی**'' فرمایا، پس تبدیل الفاظ فہم مخاطب پر مبنی ہے۔

تحقیق ایمان ورقہ بن نوفل:

ورقہ سے متعلق کلام ہوا ہے کہ مسلمان ہیں یا نہیں؟ اگر مسلمان ہیں تو صحابی ہیں یا نہیں؟ مردوں میں سب سے

پہلے ایمان لانے والے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، عورتوں میں حضرت خدیجہ، بچوں میں حضرت علی، غلاموں میں زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ ورقہ کا نام اوّل المسلمین کی فہرست میں ذکر نہیں کیا جاتا۔ اس سے کسی کو شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ مسلمان نہیں۔ مگر یہ شبہ صحیح نہیں۔ ان کے اسلام کے لیے اگرچہ ان کی تصدیق، معرفت واقرار، وعدۂ نصرت اور آپ کی نبوت کے شیوع تک زندہ رہنے کی تمنا کافی نہیں۔ اس لیے کہ اسلام صرف وعدۂ نصرت کا نام نہیں، بلکہ انقیاد باطنی اور التزام طاعت شرط ہے۔ جس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الایمان میں آئے گی۔ اور یہ انقیاد والتزام ورقہ میں ثابت نہیں۔ مگر انقیاد باطن والتزام طاعت موقوف ہے دعوت پر اور انھوں نے دعوت کا زمانہ نہیں پایا۔ اس پر قرائن موجبۂ ظن غالب ہیں کہ اگر یہ زمانۂ دعوت پاتے تو ضرور ایمان لاتے۔ حضور اکرم ﷺ کی بشارت نے اس ظن کو مبدل بیقین کر دیا۔ کہ ورقہ کی وفات کے بعد حضور اکرم ﷺ نے خواب میں ان پر حریر کا لباس دیکھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ان کے ایمان کی وجہ سے ہے۔

اشکال:

ان کو اوّل المسلمین میں کیوں شمار نہیں ہوتا؟

جواب:

مذکورہ بالا فہرست ان لوگوں کی ہے جو ظہور نبوت کے بعد ایمان لائے۔ شیخ اکبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ورقہ نبوت کے بعد اور رسالت سے پہلے ایمان لائے۔ رسالت کا دور ”یا أیها المدثر قم فأنذر“ کے نزول سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے ورقہ مسلمان تو ہیں مگر انھیں صحابی نہیں کہا جائے گا۔

(قوله إذ يخرجک قومک) بعض کہتے ہیں کہ ”اذ“ کو نحاۃ کا مختص بالماضی کہنا غلط ہے، یہ مستقبل کے لیے بھی آتا ہے۔ کما فی قوله تعالیٰ: **وأنذرهم يوم الحسرة إذ قُضي الأمر** اور بعض نے کہا کہ صیغۂ ماضی یعنی ”اذ“ لتیقن الوقوع لایا گیا ہے۔

(قوله وفترة الوحی) فترۃ الوحی کی مدت میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے چھ ماہ اور بعض نے ڈھائی سال کہا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے تین سال کا قول کیا ہے۔ اور یہی زیادہ صحیح ہے، **وکان ذلک لیذهب ما کان ﷺ وجده من الروع ولیحصل له التشوق الی العود فقد روی المؤلف فی التعبیر من طریق معمر مایدل علی ذلک۔**

(قال ابن شهاب) بظاہر یہ تعلیق معلوم ہوتی ہے مگر دراصل یہ تحویل ہے۔ تحویل کبھی سند کے ابتدائی حصہ میں ہوتی ہے کبھی آخری میں۔ یہاں آخری حصہ میں ہے۔ یعنی زہری سے نیچے ایک سند ہے اور اوپر دو۔

(قوله زمّلوني زمّلوني) بعض روایات میں ''دثّروني'' آیا ہے جو ''یا أیها المدثر'' کے زیادہ مناسب ہے۔ ''مدثر'' کے معنی چادر اوڑھنے والا۔ چونکہ محبوب کی ہر ادا محبوب ہوتی ہے، لہٰذا وہ جس حالت میں ہو اسی لقب سے اسے پکارا جاتا ہے۔ چنانچہ حضور اکرم ﷺ ایک بار مسجد میں تشریف لے گئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو لیٹے پایا، جسم پر غبار لگا ہوا تھا۔ آپ اسے اپنے دست مبارک سے صاف کرنے لگے اور فرمانے لگے ''قم یا ابا تراب'' حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے القاب میں سے یہ لقب سب سے زیادہ محبوب ہے۔

(قوله تعالیٰ یا أیها المدثر) اس سے رسالت کا دَور شروع ہوا ہے۔

(قوله تعالیٰ قم فأنذر) انذار اعلام مع التخویف کو کہتے ہیں۔

(قوله وربک فکبر) یہاں تکبیر کے دو معنی کیے گئے ہیں، ایک اصطلاحی یعنی اللہ اکبر کہنا، دوسرے لغوی۔ یعنی تعظیم کرنا۔ لغوی معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہوتا ہے چند وجوہ سے:

① لفظ ''تکبیر'' جب اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا مفعول نہیں ہوتا اور یہاں اس کا مفعول ''ربک'' موجود ہے۔

② اصطلاحی معنی صرف عبادات قولیہ پر مقصور رہیں گے۔ اس کے برعکس لغوی معنی میں عبادات قولیہ۔ بدنیہ۔ مالیہ سب آجاتی ہیں۔

③ جس سے انذار کیا جائے قلوب میں اس کی عظمت بٹھانا ضروری ہوتا ہے۔ اور دوسروں کے قلوب میں عظمت پیدا کرنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے اپنے قلب میں عظمت ہو۔ لہٰذا کبر بمعنی عظّم ہوگا۔

(قوله وثیابک فطهر) ای داوم علی طهارتها. بعض کہتے کہ ثیاب سے نفس مراد ہے۔ یعنی اپنے نفس کو پاک رکھیے۔ مگر یہ خلاف ظاہر ہے۔ اس کے معنی حقیقی ہی مراد ہیں، یعنی کپڑے پاک رکھیے۔ تطہیر نفس اس کے ضمن میں خود بخود آجائے گی۔ کیونکہ جو ظاہر کی صفائی و تطہیر رکھتا ہے وہ باطن کی بطریق اولیٰ رکھے گا۔ جو گھر کے صحن کو خوب صاف رکھتا ہے۔ وہ کمروں کے اندر صفائی کا اہتمام کیسے نہ رکھے گا؟

(قوله تعالیٰ والرجز فاهجر) رُجز بالضم والکسر بمعنی نجاست وعذاب۔ بعدہ شرک اور اصنام کو بھی رجز کہہ

دیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ موجبات عذاب ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں رجز کی تفسیر اوثان سے کی ہے۔

اشکال:

صحیح بخاری کتاب التفسیر میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے "یاایھا المدثر" نازل ہوئی، حالانکہ حدیث باب میں سب سے پہلے اقرا کا نزول مذکور ہے۔

تطبیق:

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقصد یہ ہے کہ فترۃ الوحی کے بعد سب سے پہلے "یاأیھا المدثر" نازل ہوئی۔ چنانچہ اس روایت میں "**وھو یحدث عن فترۃ الوحی**" اور "**فاذا الملک الذی جاء نی بحراء**" اس پر دلیل ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ سب سے پہلے سورۂ فاتحہ نازل ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ سب سے پہلی مجلس میں نازل ہوئی۔ حقیقۃً سب سے پہلے اقراء کا نزول ہے یعنی سورۂ علق۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا "اقراء" تو آپ ﷺ نے فرمایا "ماذا اقرأ" تو جبرائیل علیہ السلام نے سورۂ فاتحہ پڑھائی۔ سورۂ فاتحہ کا مقدم فی النزول ہونا معقول بھی ہے۔ کیونکہ یہ سارے قرآن کا متن ہے۔ پس سورۂ اقرأ کی ابتدائی آیات کے بعد اجمالی قرآن (سورۂ فاتحہ) اسی مجلس میں ہی عطا کر دیا گیا۔ جس کی تفصیل وتشریح تئیس سال میں پورے قرآن کی صورت میں تدریجاً مکمل ہوئی۔

(**قوله تابعه عبدالله بن يوسف**) یہاں چار الفاظ اصطلاحی ہیں:

① متابع ② متابع ③ متابع علیہ ④ متابع عنہ

ایک راوی دوسرے کی موافقت کرے تو اس موافقت کرنے والے کو متابع اور جس کی موافقت کی اسے متابع اور اس حدیث کو متابع علیہ اور جس شخص سے دونوں روایت کرتے ہیں اسے متابع عنہ کہا جاتا ہے۔

متابعت کی چار قسمیں ہیں:

① متابعت تامہ اسے کہتے ہیں کہ پوری سند میں متابعت ہو۔

② متابعت ناقصہ یہ کہ سند کے کچھ حصے میں متابعت ہو۔

③ متابع عنہ مذکور ہو۔

④ متابع عنہ محذوف ہو، جس کی تعیین متابع کے طبقہ سے ہوتی ہے۔

یہاں متابعت کی چاروں قسمیں آگئی ہیں۔

"تابعہ عبداللہ بن یوسف و ابوصالح" میں ضمیر مفعول "یحیٰ بن بکیر" کی طرف راجع ہے جو کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ ہیں۔ سو یہ متابعت پوری سند میں ہے، لہٰذا متابعت تامہ ہوئی، اور متابع عنہ (لیث) محذوف ہے۔ اور "تابعہ ھلال بن ردادعن الزھری" میں ضمیر کا مرجع (عقیل) ہے۔ یہ متابعت بعض سند میں ہوئی لہٰذا ناقصہ ہوئی اور متابع عنہ (زہری) مذکور ہے۔

(قولہ قال یونس و معمر بوادرہ) یہ دونوں بھی "ہلال بن رداد" کی طرح "عقیل" کے متابع ہیں اور "زہری" سے روایت کرتے ہیں۔ مگر الفاظ میں کچھ فرق ہونے کی وجہ سے ان دونوں کو الگ ذکر کیا۔

حدّثنا موسیٰ بن اسمٰعیل

اشکال:

تحریک شفتین کا واقعہ بالکل ابتداء وحی کا ہے اور ابن عباسؓ ہجرت سے صرف تین سال قبل پیدا ہوئے تو آپ نے حضور اکرم ﷺ کی تحریک شفتین کیسے دیکھی؟

جواب:

① کسی دوسرے صحابی سے دیکھی ہوگی جس کا واسطہ چھوڑ دیا تو یہ روایت مرسل ہوگی۔ اور مراسیل صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بالاتفاق حجت ہیں۔ لان الصحابة کلھم عدول.

② حافظ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد طیالسی کی روایت میں اس کی تصریح ہے کہ خود حضور اکرم ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بعد میں تحریک شفتین کر کے دکھلائی۔ پس اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت ہوگیا۔

(قولہ جمعہ لک صدرک) بالرفع والنصب. پہلی صورت میں (بالرفع) جمع کا فاعل ہوگا۔ یعنی آپ کے سینہ کا آپ کے لیے قرآن کو جمع کرنا، دوسری صورت (بالنصب) میں ظرف ہوگا۔ اور جمع کا فاعل اللہ تعالیٰ ہوں گے۔ تو معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید کو آپ کے لیے آپ کے سینہ میں جمع کرنا۔ بعض روایات میں "فی

صدرک'' ہے وہ زیادہ واضح ہے۔

(قولہ تعالیٰ فاتبع قرانہ) اتباع کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ جیسے متبوع کرے ویسے ہی تابع بھی کرے۔ اتباع کے دوسرے معنی ہیں ''خاموشی سے سننا''۔ یہاں پہلے معنی مراد نہیں ہو سکتے، یعنی جب ہم پڑھیں تو ہمارے ساتھ آپ بھی پڑھا کریں۔ یہ مراد نہیں۔ کیونکہ اس سے تو روکا جا رہا ہے۔ پس اتباع کی دوسری صورت متعین ہوگی، اسی لیے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں ''فاستمع له و أنصت''۔ یہ تفسیر فاتحہ خلف الامام کے عدم جواز پر دلیل قاطع ہے۔

ایک حدیث میں ہے ''إنما جعل الإمام ليؤتم به'' حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں ''لیتبع'' اور اتباع قرآن کے معنی یہ ہیں کہ خاموشی سے سنو، جیسا کہ اوپر ''فاتبع قرانه'' میں اس کی تفصیل گزر گئی۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تفسیر ''فاستمع له و أنصت'' سے ثابت کیا گیا ہے۔ پس اگر اس حدیث ''انما جعل الإمام ليؤتم به'' کے آخر میں ''واذا قرء فأنصتوا'' کی زیادتی نہ بھی تسلیم کی جائے تو بھی اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فاتحہ خلف الامام پڑھنا جائز نہیں۔

علاوہ ازیں یہ زیادتی ثابت بھی ہے۔ چنانچہ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگرد ابوبکر ابن اخت ابی النضر دریافت فرماتے ہیں کہ یہ زیادتی صحیح ہے؟ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ جواب میں فرماتے ہیں ''أترید أحفظ من سلیمان'' یعنی یہ زیادتی سلیمان نے نقل کی ہے۔ اور سلیمان سے زیادہ حافظ کون ہے؟ ابوبکر نے پھر پوچھا کہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث (جس میں یہ زیادتی ہے) کیسی ہے؟ امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ بھی صحیح ہے۔ اسی حدیث کی تخریج امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی ابوخالد الاحمر کے طریق سے بسند جید کی ہے۔

''فاتبع قرانه'' سے تتبع سکتات کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر اس کی گنجائش ہوتی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبرائیل علیہ السلام کے اوقاف میں پڑھتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا، جبرائیل علیہ السلام کے تشریف لے جانے کے بعد قراءت فرماتے تھے۔

(قولہ تعالیٰ ثم ان علینا بیانه)

اشکال:

اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں ثم ان علینا تقرأ حالانکہ بعینہ یہی تفسیر اوپر ''قرانه'' کی گزر چکی ہے۔

جواب:

① بعض نے کہا کہ یہاں تسامح ہوگیا ہے۔ ''بیانہ'' کی صحیح تفسیر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں یوں بیان فرمائی ہے۔ ''ان تبینہ''

② قرانہ کے تحت مذکور ''ان تقرأ'' میں قراءت للنفس مراد ہے۔ اور ''بیانہ'' کے تحت قراءت علی الناس۔

بہر حال اللہ تعالیٰ نے تین اشیاء کا ذمہ لیا۔ آپ کے سینہ میں جمع کرنا، زبان سے پڑھانا، لوگوں پر بیان کرانا۔

قولہ تعالیٰ لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ الخ کا ربط

اس آیت سے قبل اور بعد قیامت کا تذکرہ ہے، جس سے بظاہر اس کا کوئی ربط معلوم نہیں ہوتا۔ ربط کے لحاظ سے یہ مقام اصعب المقامات شمار ہوتا ہے۔ اسی بناء پر شیعہ اسے تحریفِ قرآن پر بطور دلیل کے پیش کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر کلام اللہ کی آیات کا ربط انسان کی سمجھ میں نہ آئے تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ کیونکہ جس طرح قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا صحیفہ قولی ہے۔ اسی طرح یہ پورا عالم صحیفۂ فعلی ہے۔ کما قال الشیخ فرید الدین العطار رحمہ اللہ تعالیٰ۔

آں خداوندے کہ ہستی ذات اوست
ہر دو عالم مصحف آیات اوست

صحیفۂ فعلی کی ترتیب انسان کی فہم سے بالاتر ہے۔ مثلاً یہ کہ زید عمرو سے پہلے کیوں پیدا ہوا، بکر خالد سے پہلے کیوں مرا؟ وغیرہ۔ پس صحیفۂ قولی کی ترتیب و ربط اگر سمجھ میں نہ آئے تو اس میں کیا بعد ہے؟ معہذا اس مقام پر مفسرین نے ربط کی بہت سی وجوہ بیان فرمائی ہیں۔ جن میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں۔

① توجیہ قفال۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے قبل قیامت اور نامۂ اعمال کا ذکر ہے۔ مجرمین کے سامنے نامۂ اعمال پیش کر کے حکم دیا جائے گا ''اقرأ کتابک کفیٰ بنفسک الیوم علیک حسیبا'' اس وقت خوف کے مارے یہ شخص پڑھ نہ سکے گا، اور زبان میں غیر معمولی لکنت پیدا ہوگی تو حکم ہوگا ''لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ'' یعنی صاف پڑھو ''ان علینا جمعہ''. ای ان نجمع أعمالک. ''وقرانہ''. ای نقرأہ علیک... ''فاذاقرأناہ فاتبع قرانہ''. ای بالاقرار بمافیھا... ''ثم ان علینا بیانہ''. ای بیان أمرہ وشرح عقوبتہ.

یہ توجیہ سیاق وسباق سے مناسب نہ ہونے کے علاوہ شانِ نزول کے بھی خلاف ہے۔ ع

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

②توجیہ: ((﴿عزاه فی الروح الی الطیبی وهو متأخر عن الامام. ۱۲ منه﴾)) امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سورۂ قیامہ کے اثناءِ نزول میں حضور اکرم ﷺ نے ساتھ پڑھنا شروع کیا ہوگا تو جملہ معترضہ کے طور پر یہ آیات نازل ہوئیں، اس کے بعد پھر قیامت کا ذکر شروع ہوگیا۔

امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ توجیہ سہل ہے مگر صرف درجۂ احتمال میں ہے۔ یہ کہیں ثابت نہیں کہ تحریک شفتین کا واقعہ اور اس پر ان آیات کا نزول سورۂ قیامہ کے نزول کے وقت ہی ہوا تھا۔ قرآن کریم میں کئی مواضع ایسے ہیں کہ آیات نازل کسی اور موقع پر ہوئی ہیں اور ترتیب میں کسی دوسری جگہ رکھی گئی ہیں۔

③توجیہ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ: کتاب کی دو قسمیں ہیں: ”کتاب الاعمال“ یعنی نامۂ اعمال اور ”کتاب الاحکام“ یعنی قرآن۔ ان دونوں میں گہری مناسبت ہے۔ کتاب الاعمال، کتاب الاحکام پر مرتب ہوتی ہے۔ اس لیے عادۃ اللہ یوں جاری ہے کہ جہاں ایک کتاب کا ذکر فرماتے ہیں وہاں دوسری کا ذکر بھی لے آتے ہیں۔

چنانچہ سورۂ بنی اسرائیل میں کتاب الاعمال کا ذکر ہے ”فمن أوتی کتابه بیمینه فاولئک یقرؤن کتابهم ولا یظلمون فیتلا.“ اس کے بعد کتاب الاحکام کا ذکر فرماتے ہیں ”ولقد صرفنا للناس فی هٰذا القراٰن من کل مثل فأبیٰ اکثر الناس إلا کفورا.“ اور سورۂ کہف میں ”ووضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه ویقولون یٰویلتنا مالهٰذا الکتاب لایغادر صغیرةً ولا کبیرةً إلا أحصٰها ووجدوا ما عملوا حاضرا“ میں کتاب الاعمال کا بیان ہے، اس کے بعد کتاب الاحکام کا بیان آتا ہے۔ ”ولقد صرّفنا فی هٰذا القراٰن للناس من کل مثل وکان الإنسان أکثر شیئ جدلاً.“

اور سورۂ طٰہٰ میں فرماتے ہیں ”یوم ینفخ فی الصور ونحشر المجرمین یومئذ زرقا.“ اس میں کتاب الاعمال کا ذکر تھا۔ اس کے بعد فرماتے ہیں ”فتعالی اللّٰه الملک الحق ولا تعجل بالقراٰن من قبل أن یقضیٰ إلیک وحیه وقل ربّ زدنی علماً.“

غرض یہ کہ دونوں کتابوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے۔ اسی اسلوب کے تحت سورۂ قیامہ میں بھی ینبأ الإنسان یومئذ بما قدّم وأخّر میں کتاب الاعمال کا بیان تھا۔ اس لیے اس کے بعد لا تحرّک به لسانک لتعجل به الخ میں کتاب الاحکام کا ذکر آیا۔

④ توجیہ: علامہ محمود آلوسی رحمہ اللہ تعالیٰ صاحب روح المعانی۔ کفار بار بار سوال کیا کرتے تھے کہ قیامت کب واقع ہوگی؟ چنانچہ اس سورۂ قیامہ میں بھی اس کا ذکر ہے "یسئل ایان یوم القیٰمۃ" تو امکان تھا کہ ان کے زیادہ اصرار پر حضور اکرم ﷺ کو خیال ہونے لگے کہ قیامت کا وقت انھیں بتا دیا جائے۔ اس لیے فرمایا "لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ" یعنی وقت قیامت معلوم کرنے کے بارے میں زبان تک نہ ہلائیں۔ بالکل خاموش رہیں۔ ان علینا جمعہ و قرانہ الخ کا ربط یوں ہوگا کہ ان لوگوں کو وقت قیامت دریافت کرنے کی بجائے قیامت کی تیاری میں مشغول ہونا چاہیے، جس کے اسباب ہم نے مہیا کر دیے ہیں۔ یعنی قرآن مجید کا جمع کرنا اور اس کی تبیین وتشریح۔

یہ توجیہ بھی شان نزول سے مطابقت نہیں رکھتی۔

حضرت مولانا انور شاہ صاحب قدس سرہ نے توجیہ مذکور کی یوں تفصیل بیان فرمائی ہے کہ بعض دفعہ کلام کے دو مدلول ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو سیاق وسباق اور ظاہر نظم سے مفہوم ہو، اسے مدلول اوّلی کہتے ہیں۔ اور دوسرا وہ جو قرائن خارجیہ اور شانِ نزول سے متعیّن ہو۔ یہ مدلول ثانوی ہے۔ مثلاً فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ لفظ "خمر" کے دو مدلول بیان فرماتے ہیں۔ ایک وہ جو لفظ "خمر" کے ظاہر سے مفہوم ہے۔ ای کل ما خامر العقل. دوسرا وہ جس کی تعیین شانِ نزول سے ہو رہی ہے یعنی خمر العنب۔ کیونکہ جب خمر کی حرمت نازل ہوئی تو اس وقت صرف عنب ہی سے شراب بنتی تھی۔ چنانچہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ شان نزول سے متعین مدلول کے پیش نظر صرف خمر عنب کو موجب حد قرار دیتے ہیں۔ اور دیگر ائمہ ظاہر لفظ کے مفہوم یعنی ہر مسکر پر حد کے قائل ہیں۔ اس کی نظیر مولانا جامی رحمہ اللہ تعالیٰ کا شعر ہے۔

چشم بکشا زلف بشکن یار من　　از پئے تسکینِ دل بریان من

اس کے مدلول ظاہری کے علاوہ ایک مدلول اور بھی ہے، جو کہ شاعر کا مقصود ہے۔ اور وہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام پیدا کرنا ہے۔ "چشم بکشا" کی عربی ہے "افتح العین" اور زلف سے مراد ہے "لام" علی سبیل الاستعارۃ اور بشکن کی عربی ہے "کسر" اور "دلِ بریاں" سے مراد ہے لفظ بریاں کا وسط یعنی حرف یاء۔ پس فتح عین کسر لام اور تسکین یا سے علی بنا۔ اردو میں اس کی نظیر ایک شعر ہے۔

بنے کیونکر جو ہو سب کار اُلٹا　　ہم اُلٹے بات اُلٹی یار اُلٹا

’’ہم‘‘ کو الٹا تو ’’مہ‘‘ ہوا، ’’بات‘‘ کو الٹا تو ’’تاب‘‘ بنا۔ ’’یار‘‘ کو الٹا تو ’’رائے‘‘ ہوا، مجموعہ ’’مہتاب رائے‘‘ ہوا۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ ہیں کہ ان آیات کے مدلول ثانوی کو جو شان نزول سے متعین ہوتا ہے کچھ ربط نہیں، ان کا ربط مدلول اوّلی کے لحاظ سے ہے جو نظم ونسق اور سیاق وسباق سے مفہوم ہے جیسے صاحب روح نے بیان کیا ہے۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی اس تقریر میں یہ اشکال ہے کہ آپ کی اصطلاح کے مطابق اس آیت کا مدلول اولی ہوگا وقت قیامت کے بارے میں کف لسان، اور مدلول ثانوی ہے بوقت نزول وحی عدم قرأت۔ پس مدلول اوّلی مراد لینے سے مدلول ثانوی کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے جو صحیح نہیں۔ نیز یہاں مدلول اوّلی وثانوی میں کوئی تعلق اور مناسبت نہیں۔

⑤ توجیہ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ: بعض دفعہ مفصل قصہ کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہوتا۔ مگر اس کے ماحصل اور خلاصہ کا ربط ہوتا ہے۔ چنانچہ سورۂ ہود میں ہے ﴿وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير إلى الله مرجعكم وهو علىٰ كل شئى قدير. ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم مايسرون ومايعلنون. إنه عليم بذات الصدور﴾. دوسری آیت ألا إنهم يثنون صدورهم الخ کا شان نزول صحیح بخاری میں یوں منقول ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالی عنہم بول وبراز اور بیویوں سے ہمبستری کے وقت اللہ تعالیٰ سے شدّتِ حیا کی وجہ سے بہت چھپنے کی کوشش کرتے تھے۔ حتی المقدور کپڑے لپیٹتے اور سینوں کو دہرا کر کے چھپنے میں بہت تکلیف برداشت کرتے۔ ان سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی کہ یہ تکلف وتعمق صحیح نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ تمھاری ہر حالت کو جانتے ہیں وہ تو حالتِ ثیاب میں بھی تمھیں دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ وہ تو علیم بذات الصدور ہیں، تو ان سے چھپنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔

دیکھیے شان نزول کے اعتبار سے ماقبل کے ساتھ اس کا کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا مگر اس کے خلاصہ اور ماحصل کا ربط ہے۔ جس کی تقریر یہ ہے کہ شروع میں مجرمین کی سزا کا تذکرہ ہے، اور دنیا میں سزا سے بچنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ مجرم روپوش ہو جائے۔ دوسری یہ کہ مجرم اتنا قوی اور زبردست ہو، کہ حاکم اسے سزا دینے پر قادر نہ ہو۔ تیسری یہ کہ حاکم کو جرم کا علم نہ ہو۔ یہاں ان تینوں صورتوں کی نفی مقصود ہے کہ عذاب آخرت سے بچنے کے لیے ان تینوں صورتوں میں سے کسی کا امکان نہیں، چنانچہ إلى الله مرجعكم سے صورت اولیٰ پر رد مقصود ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے بھاگ نہیں سکتے۔ اور ’’وهو على كل شيئ قدير‘‘ سے دوسری صورت کی تردید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سزا

دینے کی پوری قدرت ہے۔ اور **ألا إنهم يثنون صدورهم** الخ کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر مخفی سے مخفی چیز کو جانتے ہیں، تو اس سے صورت ثالثہ پر رد ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ تمھارے جرم کو خوب جانتے ہیں، لہٰذا تم عذاب الٰہی سے کسی صورت بچ نہیں سکتے۔

اسی طرح سورۂ قیامہ میں ''**لا تحرّک به لسانک**'' الخ شان نزول کے پیش نظر اگرچہ ماقبل سے مرتبط نظر نہیں آتا مگر اس کے خلاصہ وماحصل کا ربط ہے۔ اس طرح کہ اس سے قبل اللہ تعالیٰ نے تین اشیاء کی جمع کا ذکر فرمایا ہے۔ ایک جمع عظام **أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه**... دوسری جمع **الشمس والقمر**... تیسری جمع اعمال جو ''**ينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر**'' میں مذکور ہے۔ ان تینوں اشیاء کی جمع کفار کی نظر میں بہت مشکل اور بعید بلکہ ناممکن تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ہڈیاں بوسیدہ اور مٹی ہو جانے کے بعد کیسے زندہ ہو سکتی ہیں؟ اور شمس وقمر جیسے اجساد عظیمہ کیسے بے نور ہو سکتے ہیں؟ اور اعمال جو قبیل اعراض سے ہیں کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

کفار کے اس استعجاب واستبعاد کے جواب میں ایک نظیر بیان فرماتے ہیں کہ دیکھیے ایک امّی کا شدت وثقل وحی کی حالت میں دس دس بارہ بارہ رکوع کو آن واحد میں یاد کر لینا بظاہر مشکل ہے۔ خصوصاً جب آپ کو یاد کرنے کی غرض سے ساتھ ساتھ پڑھنے سے روکا جاتا ہے۔ غرضیکہ آپ مادر زاد امّی ہیں اور ساتھ پڑھ کر یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں فرماتے، اس کے باوجود طویل وعریض مضامین کا آن واحد میں آپ کے سینے میں جمع ہو جانا بظاہر عقل انسانی سے بہت بعید ہے، حالانکہ تم روزمرہ اس کا مشاہدہ کرتے ہو۔ تو اس پر سابقہ تین اشیاء کی جمع کو قیاس کر لو۔ اگرچہ تمھاری عقل اسے بعید سمجھتی ہے، مگر اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں۔

قرآن مجید کا یہ معجزانہ اسلوب ہے کہ طویل اور عمیق مضمون کو مختصر اور بدیہی مثال سے واضح فرما دیتے ہیں، جس سے مقصد یہ ہوتا ہے۔

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

⑥ توجیہ علامہ زمخشری: یہ سب سے سہل اور مختصر ہے۔ فرماتے ہیں کہ ان آیات سے قبل وبعد محبت عاجلہ کی مذمت مذکور ہے۔ اور ان آیات سے مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید جو کہ خیر محض ہے، اس میں بھی عجلت پسندی ممنوع ہے، ''**لا تحرک به لسانک لتعجل به**'' تو دنیا جو کہ سراسر مذموم ہے اس کی محبت اور عجلت پسندی کیسے جائز ہو سکتی ہے؟

حدثنا عبدان

(**قولہ فیدارسہ القرآن**) ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح نقایہ میں اس حدیث سے یہ ثابت فرمایا ہے کہ رمضان میں کم از کم ایک دفعہ ختم قرآن ضروری ہے۔

(**قولہ کان رسول اللہ ﷺ اجود الناس**) جُود و سخا میں یہ فرق ہے کہ سخا عام ہے۔ خواہ رضائے الٰہی کے لیے ہو یا حظوظ نفس کی خاطر۔ اور جود صرف رضائے الٰہی کے لیے ہوتی ہے، اس میں حظِ نفس کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ اس لیے حضور اکرم ﷺ پر اجود کا اطلاق کیا گیا۔

اس موقعہ پر عام طور پر دو غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ سخا اور جود کے معنی یہ سمجھ لیے جاتے ہیں کہ مال کثیر خرچ کیا جائے۔ دوسری غلط فہمی یہ کہ سخا و جود کو اموال کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ ان دو غلط فہمیوں کی بناء پر شبہ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں کئی لوگ حضور اکرم ﷺ سے زیادہ سخی ہیں، جیسے کہ حاتم طائی وغیرہ کے واقعات مشہور ہیں۔

پس حقیقت یہ ہے کہ مال کثیر صرف کرنا سخا یا جود نہیں بلکہ کل مال سے مال مصروف کی نسبت کا اعتبار ہے۔ مثلاً ایک شخص لکھ پتی ہے، اور وہ ایک ہزار روپے خیرات کرتا ہے۔ اور دوسرے کے پاس صرف ایک روپیہ ہے، اور وہ پورا روپیہ ہی اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتا ہے۔ بظاہر پہلا شخص زیادہ سخی دکھلائی دیتا ہے کہ اس نے ہزار روپیہ خرچ کیا۔ اور دوسرے نے صرف ایک روپیہ۔ مگر حقیقت میں دوسرا شخص زیادہ سخی ہے۔ اس لیے کہ اس نے اپنا کل مال دے دیا، جبکہ پہلے شخص نے اپنے کل مال کا ایک فیصد حصہ خرچ کیا ہے۔ یہ امر معقول ہونے کے علاوہ منقول بھی ہے۔ ایک دفعہ حضور اکرم ﷺ نے کسی اہم کام کے لیے مال جمع کرنے کی ترغیب فرمائی۔ ان ایام میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس کافی مال تھا۔ آپ آدھا مال لے گئے اور دل میں خوش ہو رہے تھے کہ آج صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر فضیلت لے جاؤں گا۔ ادھر حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے گھر کا کُل اثاثہ لے آئے۔ حضور اکرم ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت فرمایا کہ آپ کتنا مال لائے ہیں؟ عرض کیا نصف! حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت فرمایا، تو عرض کیا کہ کل مال حاضرِ خدمت ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: گھر میں بچوں کے لیے کیا چھوڑا؟ عرض کیا **ترکت اللہ ورسولہ**! حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس روز سے مجھے یقین ہو گیا کہ میں کسی میدان میں بھی صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ پس اس

موقع پر وجہ فضیلت میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ زیادہ مال کون لایا ہے، بلکہ یہ امر ملحوظ تھا کہ کل مال کا کتنا حصہ لایا ہے۔

سنن نسائی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ﴿**سبق درهم مأة الف درهم قالوا وكيف قال كان لرجل درهمان فتصدق باجودهما وانطلق رجل الىٰ عرض ماله فاخذمنه مائة الف درهم فتصدق بها.**﴾

مسند احمد بن حنبل رحمہ اللہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ **جاء ثلثة نفر إلىٰ النبي ﷺ فقال أحدهم كانت لي مائة دينار فتصدقت بعشرة فقال الأخر كانت لي عشرة فتصدقت بواحد وقال الأخر كان لي دينار فتصدقت بعشرة. فقال رسول الله ﷺ كلكم في الأجر سواء وكلكم تصدق بعشر ماله.**

اسی طرح جود وسخا کو مال کے ساتھ مخصوص سمجھنا غلط ہے، کیونکہ یہ فیوض وانوار اور علوم واسرار کو بھی شامل ہے۔ امام راغب رحمہ اللہ جود کے معنی بیان فرماتے ہیں "**هو اعطاء ماينبغي لمن ينبغي.**" پس جود وسخا کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد حضور اکرم ﷺ کے اجود الناس ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں۔

(**قوله وكان اجود مايكون في رمضان**) اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک نزول جبرائیل علیہ السلام کی برکت۔ اور دوسری مدارستہ القرآن کی۔ تیسری ماہ مبارک کی۔ متعدد برکات کے اجتماع سے آپ کی صفتِ جود میں ترقی آجاتی تھی۔

حدثنا ابو اليمان

اس حدیث کی شرح سے قبل ایک تاریخی واقعہ سن لیجیے۔ ہجرت کے بعد پانچ سال تک مشرکین مکہ کے ساتھ جنگ جاری رہی۔ چنانچہ ۲ھ میں جنگ بدر، ۳ھ میں احد، ۴ھ میں بدر صغریٰ جسے غزوۂ سویق بھی کہا جاتا ہے، ۵ھ میں احزاب واقع ہوا، جسے غزوۂ خندق بھی کہتے ہیں، اس کے بعد ۶ھ میں صلح حدیبیہ واقع ہوئی، جس کی شرائط بظاہر مسلمانوں کے خلاف تھیں، جس کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے حضرات کے سینے بہت تنگ تھے، چنانچہ جب آپ ﷺ صلح حدیبیہ سے واپسی کے ارادہ سے اونٹنی پر سوار ہوئے تو "**انا فتحنا لك فتحا مبينا الخ**" نازل ہوئی جس میں مسلمانوں کے لیے بشارت عظمیٰ تھی۔

صلح حدیبیہ میں یہ قرار پایا کہ دس سال تک باہمی جنگ نہ ہوگی۔ اسی بناء پر ڈیڑھ سال تک جنگ کا سلسلہ بند رہا۔ اس کے بعد کفار کی طرف سے عہد شکنی کی ابتداء ہونے پر یہ صلح ختم ہوگئی۔ اسی مدت صلح میں قریش نے شام کی طرف سفر تجارت کو غنیمت سمجھا۔ کیونکہ اس سے قبل غزوات کی وجہ سے پانچ سال تک شام کا راستہ مسدود رہ چکا تھا۔

ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو اس وقت تک ایمان نہ لائے تھے، اپنا قافلہ لے کر تجارت کی غرض سے شام پہنچے۔ ادھر حضور اکرم ﷺ نے فرصت کا موقع سمجھ کر مختلف بادشاہوں کے نام دعوتِ اسلام کے خطوط روانہ فرمائے۔ روم، فارس، حبشہ، اسکندریہ، شام اور یمامہ کے ملوک کی طرف خطوط لکھے گئے۔

اس وقت دو سلطنتیں زیادہ مشہور تھیں۔ ایک روم کی جس کا بادشاہ قیصر کہلاتا تھا، اس کا نام ہرقل تھا۔ اور دوسری ایران کی حکومت جس کے بادشاہ کو کسریٰ کہا جاتا تھا۔ حضور اکرم ﷺ نے کسری پرویز کی طرف عظیم البحرین کی معرفت عبداللہ بن حذافہ سہمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ خط بھیجا۔ پرویز نے غصہ میں آکر اس نامۂ مبارک کو پھاڑ ڈالا۔ حضور اکرم ﷺ نے پیش گوئی فرمائی کہ اس کی سلطنت کے بھی ایسے ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں گے۔ چنانچہ پرویز کی خوبصورت بیوی شیرین پر پرویز کا لڑکا شیرویہ فریفتہ ہوگیا۔ اس نے شیرین کو حاصل کرنے کی غرض سے اپنے باپ پرویز کو قتل کر ڈالا، جب شیرین کو اس کا علم ہوا تو اس نے خودکشی کرلی، اور شیرویہ جب اپنے باپ کے کمرے میں داخل ہوا تو اس میں زہر کی ایک شیشی پڑی پائی جسے مقوی دوا سمجھ کر کھا گیا اور ہلاک ہوگیا۔ سلطنت پر اغیار نے قبضہ کرلیا۔

اس کے برعکس ہرقل قیصر روم کے پاس حضور اکرم ﷺ کا خط مبارک پہنچا تو اس نے اسے نہایت ہی احترام اور حفاظت کے ساتھ رکھا اور پشت در پشت اس کی حفاظت واحترام کی وصیّت کی۔ اگرچہ خود خوفِ قتل کی وجہ سے ایمان نہیں لایا، اس لیے اس کی سلطنت کا حشر پرویز جیسا نہیں ہوا۔

چودھویں صدی کا پرویز بھی رسول دشمنی میں پیش پیش نظر آتا ہے۔ مسلمانوں کو ایسے عدو رسول اللہ ﷺ کا نام رکھنے سے سخت احتراز لازم ہے۔

شاہ مقوقس کے نام حضور اکرم ﷺ نے جو والا نامہ حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ ارسال فرمایا تھا وہ تیرہ سو سال کے بعد برآمد ہوا جو احادیث میں منقول خط کے بالکل مطابق ہے۔ ایک لفظ کا بھی فرق نہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ محدثین نے حفاظتِ حدیث میں کس قدر جانفشانی سے کام لیا ہے۔

حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب خط لے کر گئے، ہرقل اتفاقاً ان دنوں جیوش کسریٰ کے دفاع میں کامیاب ہونے پر شکرادا کرنے کے لیے بیت المقدس آیا ہوا تھا۔ دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امیر بصریٰ کی وساطت سے نامہٴ مبارک اس کو دیا۔ اس نے حکم دیا کہ اس نبی کے قریبی رشتہ داروں میں سے اگر کوئی یہاں موجود ہو تو اسے بلاؤ۔ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے رفقاء بغرض تجارت وہاں پہنچے ہوئے تھے، ان کو حاضر کیا گیا۔ آگے جو کچھ واقعہ ہوا اس کی تفصیل حدیث میں مذکور ہے:

(قوله هرقل) بفتح الراء وسكون القاف كدمشق، اوبسكون الراء وكسر القاف.

(قوله ايلياء) عبرانی زبان میں ایل بمعنی اللہ اور یاء بمعنی بیت ہے، مراد بیت المقدس ہے۔

(قوله أناأقربهم نسباً) ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نسب چوتھی پشت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب مبارکہ سے مل جاتا ہے۔

محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف.

ابوسفيان صخربن حرب بن اميةبن عبدشمس بن عبدمناف.

عبدمناف پر دونوں سلسلے ایک ہو جاتے ہیں۔

(قوله فهل كنتم تتهمونه بالكذب) بعض روایات میں ہے کہ ابوسفیان نے کہا "هو ساحر كذاب"، تو ہرقل نے کہا کہ میں نے تمھیں سبّ وشتم کے لیے نہیں بلایا۔ میں تو یہ پوچھتا ہوں کہ ان کے دعوائے نبوت سے قبل تم ان کو متہم بالکذب کرتے تھے؟ اب تو تم ان کے دشمن ٹھہرے اس لیے کذاب کہہ رہے ہو۔

(قوله فهل يغدر) بعض روایات میں ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے جواب میں یوں کہا کہ ہم نے ان کے حلفاء کے خلاف اپنے حلفاء کی مدد کی ہے۔ اس لیے ان کی طرف سے ہمیں خطرہ ہے۔ تو ہرقل نے کہا کہ اس صورت میں غدر کی ابتداء تمھاری طرف سے ہوئی ہے۔

(قوله وهم إتباع الرسل) اس لیے کہ دنیوی شرافت اور وجاہت رکھنے والوں کو اتباع حق سے عار آتی ہے۔ یہ اکثریت کے لحاظ سے ہے۔ ورنہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے بعض صحابہ رضوان اللہ علیہم بڑے مالدار بھی تھے۔ نیز ابتداء بعثت میں ایسا ہوتا ہے۔

(قوله عظيم بصرى) یہ وہی مسلک غسان ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

تشریح الفاظ مکتوب گرامی آنحضرت ﷺ

(من محمد عبداللہ ورسولہ.) خط کی ترتیب کا طبعی تقاضا یہ ہے کہ کاتب کا نام مقدم ہوتا کہ اول وہلہ میں اس پر نظر پڑے۔ اس لیے کہ مکتوب الیہ کو سب سے پہلے یہ معلوم کرنے کا تقاضا ہوتا ہے کہ کاتب کون ہے؟

بعض روایات میں ہے کہ ہرقل کے بعض ہمنشینوں نے اعتراض کیا کہ کاتب نے اپنا نام پہلے لکھ کر کتنی گستاخی کی ہے۔ ہرقل نے جواب دیا: کہ اگر وہ نبی برحق ہیں تو وہ اس کے مستحق ہیں۔

(عبداللہ) اس سے نصاریٰ کا رد مقصود ہے، کہ میں افضل الرسل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو عیسیٰ علیہ السلام ابن اللہ کیسے ہو سکتے ہیں؟

(عظیم الروم) اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی زیادہ تعریف کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس کے عہدے کے مطابق اسے کوئی لقب دینے میں کوئی حرج نہیں، تاکہ وہ بدتہذیبی پر محمول نہ کریں۔

بدعایة الاسلام. دعایة بکسر الدال ای دعوة الإسلام. بعض روایات میں بداعیة الاسلام آیا ہے۔ تو اس کا موصوف محذوف ہوگا۔ ای **بکلمات الداعیة إلی الإسلام. أسلم تسلم .** یعنی عذاب سے سلامت رہے گا۔ اس طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ تمھاری سلطنت بھی قائم رہے گی۔ غالباً یہی اشارہ سمجھ کر ہرقل نے اپنی قوم سے ”**ھل لکم فی الفلاح والرشد وان یثبت ملککم**“ کہا تھا۔

یؤتک اللہ أجرک مرتین. اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

① بادشاہ کا ایمان رعیّت کے ایمان کا سبب بنے گا، تو ایک اجر اپنے ایمان کا، اور دوسرا رعیت کے ایمان کی تسبیب کا۔

② حدیث میں ہے کہ جو اہلِ کتاب حضور اکرم ﷺ پر ایمان لاتا ہے، اسے دو اجر ملتے ہیں۔ اس کی وجہ اور پوری تفصیل عنقریب کتاب الایمان میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فان تولیت فان علیک اثم الیریسیین.

اشکال:

بظاہر یہ نص قرآنی ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخری**﴾ کے خلاف ہے۔

جواب:

قرآن مجید میں مباشرت کی نفی ہے۔ اور اس میں تسبیب کا ذکر ہے، یعنی غیر کی گمراہی کا سبب بننے سے اسے گناہ ہوگا۔ تسبیب پر گناہ قرآن مجید سے بھی ثابت ہے۔ **وقال الذين كفروا للذين امنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطايا كم وماهم بحاملين من خطاياهم من شيء إنهم لكاذبون... وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم.**

اول اثقال علی وجہ المباشرۃ، اور ثانی علی وجہ التسبیب ہیں۔

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلىٰ كلمة سواء بيننا وبينكم أن لانعبد إلا الله الخ

اشکال:

نصاریٰ: تثلیث کے قائل ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ کہتے ہیں، اور یہود عزیر علیہ السلام کو ابن اللہ قرار دیتے ہیں، تو کلمۂ توحید کو ”**سواء بيننا وبينكم**“ کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:

(①) ”**منزل من الله في القرآن والتوراة والإنجيل وسائر الكتب السماويه**“ ہونے میں مساوات ہے۔

(②) تمام مشرکین بھی ایک حد تک توحید کے قائل ہیں۔ ہر مذہب توحید باری تعالیٰ کا طوعاً وکرہاً زبان سے اقرار کرتا ہے۔ چنانچہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ اللہ ایک ہے، تو یقیناً یہی جواب دیں گے کہ ایک ہے، مگر اس کے باوجود سیاہ بختی سے اس میں زیادتی کردیتے ہیں۔ مثلاً نصاریٰ اقانیم ثلاثہ کے قائل ہیں، اور کہتے ہیں کہ ایک تین اور تین ایک ہیں۔ باوجود یہ کہ اجتماع ضدین لازم آرہا ہے، تو بھی توحید کو نہیں چھوڑتے۔ مطلب یہ کہ اگرچہ محال لازم آئے لیکن توحید ہاتھ سے نہ جائے۔

ایک پادری نے میزان الحق لکھی ہے، اور مسئلہ تثلیث پر اوراق کے اوراق سیاہ کرڈالنے کے بعد لکھتے ہیں، کہ یہ مذہب کے رازوں میں سے ایک راز ہے، اور عقول متوسطہ کے سمجھنے سے بالاتر ہے، گویا کہ یہ متشابہات میں سے ہے۔ مگر یہ سراسر غلط ہے۔ کیونکہ متشابہ اسے کہتے ہیں، جو عقل میں نہ آسکے اور اس کی کیفیت معلوم نہ ہوسکے۔ اور تثلیث تو محالات عقلیہ میں سے ہے۔ غرضیکہ ایک وہ چیز ہے کہ عقل کی وہاں تک رسائی نہ ہو، اور دوسری وہ کہ عقل اسے محال

گردانتی ہو۔ ان دونوں میں واضح فرق ہے۔

اسی طرح مجوس سے دریافت کرنے پر جواب ملتا ہے کہ خدا ایک ہے، اور اہرمن خدا ہی سے ہے۔ جیسے کہ مسلمان شیطان کو سمجھتے ہیں مگر یہ غلط ہے۔ اس لیے کہ ہم شیطان کو مخلوق سمجھتے ہیں اور وہ اس کو مستقل خالق تسلیم کرتے ہیں۔

اسی طرح آریہ بھی توحید کے قائل ہیں، حتی کہ ہمیں مشرک کہتے ہیں، کہ یہ کعبہ کی پرستش کرتے ہیں۔ معہذا وہ روح و مادہ کو قدیم مانتے ہیں۔ اسی طرح دیگر مذاہب میں بھی کسی نہ کسی حد تک توحید کا قول ہے۔ مگر کوئی موحد ہونے کے ہزار دعوے کرے، جب تک اسلام کے دامن میں نہ آئے، وہ کبھی موحد نہیں ہوسکتا، کیونکہ اسلام کے سوا تمام مذاہب میں شرک پایا جاتا ہے۔ صرف اسلام ہی اس سے مبرّا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ من کل الوجوہ مساوات مراد نہیں۔ بلکہ وہ توحید مراد ہے جس سے انسان کو کوئی مفر اور مخرج نہیں، اور جس کی فطرت انسانی مقتضی ہے اور مجبور ہے کہ لامحالہ اسے تسلیم کرے۔ پس توحید اجمالاً و کلیاً مسلّمہ عقیدہ ہے۔ اور کلیہ یاد دلانے کے بعد جزئیات مختلف فیہا کا اثباتِ دخول فی الکلیہ سہل ہو جاتا ہے۔

اہل کتاب صفات مختصہ بالباری تعالیٰ میں سے الوہیت کو حضرت عیسیٰ و عزیر علیہما السلام کے لیے، اور مطاع علی الاطلاق ہونے کو احبار و رہبان کے لیے ثابت کرتے تھے، جس کو ''اربابا من دون اللہ'' فرمایا گیا ہے۔ یہ ان کی تحریم و تحلیل کو نصوص قطعیہ محکمہ معمولہ بالاجماع کے خلاف بھی واجب العمل سمجھتے تھے۔ بخلاف تقلید جمہور اہلِ اسلام کے کہ اس کا محل مسائل ظنیہ محتمل الطرفین ہیں۔ اہل کتاب اپنے اس عقیدہ کو شرک اور منافی توحید نہ سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ وہ بالذات و بالعرض میں فرق کرتے تھے، حالانکہ یہ فرق صفات غیر مختصہ میں صحیح ہے۔ اور صفات مختصہ میں غیر صحیح اور شرک ہے۔

تحقیق شرک

شرک کی دو قسمیں ہیں: ① شرک فی الذات اور ② شرک فی الصفات، قسم اول کا دنیا میں کوئی بھی قائل نہیں۔ مشرکین مکہ بھی اللہ تعالیٰ کو واحد خالق و مالک سمجھتے تھے۔ ولئن سألتهم من خلق السموٰت والأرض ليقولن الله.

دوسری قسم یعنی شرک فی الصفات کے بہت سے لوگ قائل ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور چیزوں کی عبادت

کرتے ہیں۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ جب ہم جمعیۃ العلماء کی طرف سے مکہ معظّمہ گئے تو سلطان ابن سعود سے بات ہوئی۔ میں نے کہا کہ آپ نے اہلِ طائف کو مباح الدم کیوں قرار دیا؟ انھوں نے جواب دیا کہ وہ قبروں کو ایسے سجدہ کرتے ہیں جیسے صنم کو کیا جاتا ہے، لہٰذا کافر اور مباح الدم ہیں۔

قاضی شوکانی صاحب نیل الاوطار نے ایک مستقل رسالہ ''الدر النضید فی اخلاص کلمۃ التوحید'' میں لکھا ہے جس میں ثابت کیا ہے، کہ سجدہ لغیر اللہ مطلقاً کفر ہے۔ لیکن ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سجدۂ تعظیمی اگرچہ حرام اور گناہ کبیرہ ہے مگر موجب کفر نہیں۔

میں نے کہا اگر آپ کے ہاں ہر سجدہ عبادت ہے، تو ہر ساجد عابد ہوگا اور ہر مسجود معبود ہوگا، تو کیا کسی زمانے میں ایک منٹ کے لیے بھی غیر اللہ کی عبادت جائز رکھی گئی ہے؟

جواب دیا کہ نہیں۔

میں نے کہا قرآن مجید میں ہے ''واذ قلنا للملٰئکۃ اسجدوا لاٰدم فسجدوا إلا إبلیس.'' اور حضرت یوسف علیہ السلام کے والدین اور بھائیوں کے بارے میں فرماتے ہیں ''وخروا لہ سجدا.'' معلوم ہوا کہ یہ سجدۂ تعظیمی تھا۔ خصوصاً جب کہ اس سے قبل حضرت یوسف علیہ السلام زنداں میں اپنے ساتھیوں کو توحید کی تبلیغ فرما چکے تھے، پھر بعد میں سجدہ بھی ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ تعبدی نہ تھا۔

اس پر سلطان خاموش ہو گئے اور کہا کہ میں عالم نہیں ہوں۔ نہ آپ کی تصدیق کرتا ہوں نہ تکذیب، اس بارے میں ہمارے علماء سے گفتگو کیجیے۔ علماء کا جو فیصلہ ہوگا ابن سعود کی گردن اس کی نیچے ہوگی۔

سجدۂ تعبدی اور تعظیمی میں فرق:

اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ سجدۂ تعبدی اور تعظیمی میں کیا فرق ہے؟

اس کو سمجھنے کے لیے عبادت کا مفہوم سمجھنا ضروری ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں فرماتے ہیں کہ جیسے بادشاہ اپنے ماتحت وُزراء اور دوسرے حکام کو کچھ اختیارات سونپ دیتا ہے تو وہ ان کو استعمال کرتے وقت ہر مرتبہ بادشاہ سے اجازت نہیں لیتے، بلکہ ان اختیارات کے استعمال میں مستقل بالذات ہوتے ہیں، کہ جب چاہیں استعمال کریں۔ بالکل اسی طرح مشرکین عرب کا یہ عقیدہ تھا کہ اصنام کو اختیارات اگرچہ اللہ تعالیٰ

کی طرف سے ہی عطا ہوئے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے یہ اختیارات ان کو اس طرح سونپ دیئے ہیں، کہ یہ ان کے استعمال میں مستقل ہیں، اپنی مرضی سے جب چاہیں تصرف کر سکتے ہیں، اس لیے کفار کہا کرتے تھے "**لاشریک لک الاشریکا ھولک تملکه وماملک.**" بس اسی کا نام شرک ہے۔

پس اگر سجدہ کرنے والے کا یہ عقیدہ ہو کہ مسجود متصرف فی الامور ہے، تو یہ سجدہ تعبدی ہوگا، اور ایسا شخص کافر ہوگا۔ اور اگر مسجود کو متصرف نہ سمجھتا ہو، تو یہ سجدہ تعظیمی ہوگا، جو اگرچہ حرام ہے مگر کفر نہیں۔ البتہ صنم کو سجدہ کرنا، خواہ کسی نیت سے بھی ہو۔ مطلقاً کفر ہے، کیونکہ یہ مشرکین کا شعار ہے۔

(**قوله تعالیٰ فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون**) اس میں اختلاف ہے کہ اسلام ملت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام کے ساتھ مخصوص ہے، یا کہ ادیان سابقہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے اس پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے کہ مسلم صرف اسی امت کا لقب ہے، امم ماضیہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ **الانبیاء علیهم السلام واتباعهم المخصوصین. کما قال ابراهیم علیه السلام: أنا اوّل المسلمین. وقال یوسف علیه السلام: توفنی مسلماً وألحقنی بالصالحین. وقال بنو یعقوب علیهم السلام: ونحن له مسلمون.**

اسلام کے لغوی معنی ہیں "سپرد کر دینا" **کما قال ابراهیم علیه السلام: "أسلمت لربّ العلمین."** اور ابراہیم واسمٰعیل علیہما الصلوۃ والسلام کے متعلق وارد ہے "**فلمّا أسلما**" یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے دونوں نے اپنے نفس کو سونپ دیا۔ اسی طرح سلیمان علیہ السلام کے خط میں ہے "**ألاتعلوا علی وأتونی مسلمین.**"

اسلام کا مادہ "سلم" ہے۔ اس میں بھی جھکنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ فرماتے ہیں "**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها.... یاایها الذین اٰمنوا ادخلوا فی السلم کافة.**" اس لغوی معنی کے لحاظ سے ہر نبی اور ہر امت پر مسلم کا اطلاق کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ ہر نبی کا مدعیٰ یہ تھا کہ بندگانِ خدا اپنے خالق کے سامنے سرخم کر دیں۔ پس مسلم کے معنی یہ ہوئے کہ جو حکم جس وقت جس کے ذریعہ سے بھی پہنچے، اس پر فوراً گردن جھکا دے۔ اگر کسی ایک حکم سے بھی انحراف کیا تو دائرہ اسلام سے خارج ہوگا۔ آخر کار یہ سلسلۂ نبوت ایک منبع کمالات پر ختم ہوا، جو ایک مکمل اور عالمگیر قانون لایا۔ جس میں جملہ کتب سماویہ کے أحکام موجود ہیں۔ "**فیها کتبٌ قیّمة**" گویا کہ وہ تمام کتب کا عرق

ہے۔ اس ملت میں تین چیزیں ایسی ہیں جو کسی مذہب میں نہیں:

① تمام ملل پر حاوی ہونا۔

② تمام اقوام وقبائل کو عام ہونا۔

③ مؤبد تا قیامت ہونا۔

پس دین اسلام کو تسلیم کرنا گویا تمام ادیان کو تسلیم کرنا ہے، اور اس کو ماننے والا اکمل فرد مسلم ہے۔

لہٰذا لغۃً اگر چہ مسلم کا اطلاق تمام امتوں پر ہو سکتا ہے، مگر بطور لقب صرف اسی امت کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ محدثین میں اور بھی بہت سے حافظ ہیں، مگر ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ لقب ہو گیا۔

نیز معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے پہلے ہی سے یہ لقب منتخب فرما دیا تھا۔ چنانچہ ارشاد ہے **"ھو سمّٰکم المسلمین من قبل وفی ھذا"** اور یہ لقب وہی ہے جس کی دعا بنائے کعبہ کے وقت حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام نے بایں الفاظ کی تھی، **ربنا واجعلنا مسلمین لک ومن ذرّیتنا امة مسلمة لک.**

(قولہ فکان ذٰلک اٰخر شان ھرقل) قال فی حاشیة لامع الدراری قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ یؤخذ للمصنف رحمه الله تعالیٰ من اٰخر لفظ فی القصة براعة الاختتام الخ. وھٰذا اشارة منه رحمه اللّٰه تعالیٰ الیٰ ماتقدم فی مقدمة ھذه الحاشیة فی خصائص البخاری رحمه اللّٰه تعالیٰ، جزم به الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ من ان الامام البخاری رحمه اللّٰه یذکر فی اٰخر کل کتاب مایدل علی الختم ویشیر الیٰ اختتام الکتاب وذکرت ھناک ان الاوجه عندی ان الامام البخاری رحمه اللّٰه تعالیٰ یذکر فی اٰخر کل کتاب ماینبه الرجل علیٰ خاتمته ویذکره موته وھھنا لفظ وذٰلک اٰخر شان ھرقل کما یشیر الیٰ خاتمة الکتاب بلفظ الاٰخر فھو اشد تنبیھًا الیٰ خاتمة کل رجل بالاشارة الیٰ اٰخر شان ھرقل ان صدقت نیته انتفع بھا والا فقد خاب وخسر.

(قولہ لقد امر امر ابن ابی کبشة) امر: بمعنی عظم، حضور اکرم ﷺ کو ابو کبشہ کی طرف منسوب کرنے کی مختلف وجوہ بیان کی گئی ہیں:

① ابو کبشہ حضور اکرم ﷺ کی مرضعہ حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شوہر تھے۔

② حضور اکرم ﷺ کے خاندان میں کوئی صاحب اس نام کے گزرے ہوں گے۔

③ تحقیق یہ ہے کہ ابو کبشہ بنوخزاعہ میں سے ایک شخص تھا، جس نے عبادت اصنام چھوڑ کر کواکب پرستی شروع کردی تھی۔ دین آباء سے انحراف میں تشبیہ دینے کی غرض سے حضور اکرم ﷺ کو ابو کبشہ کی طرف منسوب کیا۔

(قولہ وکان ابن الناطور) یہاں تک امام زہری نے عبیداللہ سے سے روایت کی ہے، اور یہاں سے بلا واسطہ ابن ناطور سے روایت کرتے ہیں۔ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں امام زہری سے نقل کیا ہے کہ وہ عبدالملک کے زمانے میں شام میں ابن ناطور سے ملے تھے۔

ابن ناطور ہرقل کے محرم راز تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اسلام لائے اور عبدالملک کے زمانے تک زندہ رہے۔

(قولہ اتی ھرقل برجل) یہ دحیہ کلبی یا عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہما تھے۔ روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں حضرات گئے تھے مگر پہلے عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا گیا۔

(قولہ کتب ھرقل الیٰ صاحب لہ برومیۃ) یہ خط دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لے گئے تھے۔ خط پہنچنے پر یہ پوپ ایمان لے آیا۔ پہلے غسل کیا، سفید کپڑے پہنے، پھر ایمان لایا، اور دحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ ہرقل کو میرے ایمان لانے کی اطلاع کردینا۔ پھر باہر نکل کر لوگوں کو اسلام کی دعوت دی۔ اس پر لوگوں نے اس پوپ کو قتل کردیا۔ حضرت دحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب ہرقل کو جاکر پورا ماجرا سنایا تو وہ خوف قتل سے ایمان نہیں لایا۔

کتاب الایمان

(قولہ وھو قول وفعل)

اشکال:

تصدیقِ قلبی بالاتفاق ضروری ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے کیوں ذکر نہیں فرمایا؟

جواب:

(①) قول کو عام رکھا جائے۔ یعنی قولِ لسانی وقولِ قلبی دونوں کو شامل قرار دیا جائے۔

(②) فعل عام ہے خواہ فعلِ جوارح ہو یا فعلِ قلب۔

(③) تصدیقِ قلبی چونکہ بالاتفاق ضروری اور مسلم تھی اس لیے اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔

یہاں چند مباحث ہیں:

البحث الاول فی معنی الایمان لغةً وشرعاً

ایمان کے معنی لغوی:

ایمان، امن سے مأخوذ ہے اور امن خوف کی ضد ہے۔ ارشاد ہے ﴿الذی اطعمھم من جوع وآمنھم من خوف﴾ ﴿ولیبدلنّھم من بعد خوفھم امنا﴾ امن کو باب افعال میں لائے تو ایمان ہوا۔ اس کے معنی ہیں مأمون اور بے خوف کر دینا۔ جب کسی کو مأمون و بے خوف کر دیا جاتا ہے تو چونکہ وہ مطمئن ہو جاتا ہے، جیسے کہ صلوٰۃ الخوف کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں ﴿فاذا اطمأننتم فاقیموا الصلوٰۃ﴾ اس لیے ایمان بمعنی مطمئن کرنا بھی آتا ہے۔

ایمان کے مذکورہ بالا معانی اس وقت ہوتے ہیں جب متعدی بلا واسطہ ہو اور اگر متعدی بالباء ہو تو بمعنی تصدیق ہوتا ہے، کیونکہ مخاطب متکلم کی تصدیق کر کے اسے تکذیب سے بے خوف اور مأمون و مطمئن کر دیتا ہے۔ پھر باء کا مدخول کبھی قبیلِ ذوات سے ہوتا ہے کما فی قولہ تعالیٰ: کل اٰمن باللّٰہ وملٰئکتہ وکتبہ ورسلہ. اور کبھی قبیلِ صفات سے کمافی قولہ تعالیٰ: اٰمن الرسول بما انزل الیہ. اور جب یہ متعدی باللام ہوتا ہے تو اس کے

معنی اذعان اور انقیاد کے ہوتے ہیں کمافی قولہ تعالیٰ: انؤمن لک واتبعک الارذلون.... ومآانت بمؤمن لنا ولو کنّا صادقین.

ایمان کے معنی شرعی:

ھو التصدیق بما علم مجی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم بہ ضرورۃً اجمالا فیما علم اجمالًا وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً۔

اجمال سے مراد یہ ہے کہ شریعت نے اس کی تفاصیل بیان نہ کی ہوں۔ مثلاً عذابِ قبر پر اجمالا ایمان لانا فرض ہے۔ اس تفصیل کا علم ضروری نہیں کہ عذاب صرف جسم یا صرف روح یا دونوں کو ہوگا۔ اور شریعت نے جن امور کی تفاصیل بیان کردی ہیں ان پر تفصیلاً ایمان لانا فرض ہے مثلاً اوقاتِ صلوۃ وتعدادِ رکعات وغیرہ۔

تصدیق:

اس سے منطقی تصدیق مراد نہیں، منطق وفلسفہ کے غلبہ سے جب کوئی لفظ بولا جاتا ہے تو اصطلاحاتِ منطق کی طرف ذہن چلا جاتا ہے، چنانچہ صدرا وغیرہ کے سرورق پر لکھا ہوا ہے۔ ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا. منطق کی اصطلاحات تو کیا، قرآن وحدیث میں تو فقہی اصطلاحات بھی نہیں چلتیں۔ مثلاً حدیث میں ہے کہ فلاں امر حضور اکرم ﷺ کو محبوب تھا تو اس سے فقہی استحباب وندب ثابت نہ ہوگا۔ فقہاء کی یہ اصطلاحات تو بہت زمانہ بعد وضع ہوئی ہیں۔ قرآن وحدیث کو محض لغت سے سمجھا جائے گا۔ البتہ جہاں حضور اکرم ﷺ نے کوئی مفہوم متعین فرمادیا ہو وہ اصطلاحِ شریعت ہوگی۔ وہاں لغوی معنی پر عمل جائز نہ ہوگا۔

لفظِ تصدیق سے یہ مغالطہ ہوسکتا ہے کہ ایمان کے لیے صرف سچا جان لینا کافی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ صرف معرفت کافی نہیں۔ یہ تو منافقین کو بھی حاصل تھی۔ یعرفونہ کما یعرفون ابناء ھم. حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون سے خطاب فرماتے ہیں ولقد علمت ما انزل ھؤلاء الّا ربُّ السّمٰوٰت والارض بصائر وانّی لَاَظنک یافرعون مثبورا. لام تاکید اور قد اور علم سے ثابت ہوا کہ فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا یقین کامل تھا۔

وقال تعالیٰ وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم ظلمًا وّعلوًّا۔

کفار کے ورغلانے پر ابوطالب نے جب حضور اکرم ﷺ سے یہ کہا کہ آپ تبلیغِ حق چھوڑ دیں، اس پر آپ کو ہر قسم کی طمعیں دلائیں اور کہا کہ اگر آپ نے کلمۂ حق نہ چھوڑا تو میں آپ کا ساتھ چھوڑ دوں گا۔ تو حضور اکرم ﷺ

نے جواب میں فرمایا کہ واللہ اگر میرے دائیں ہاتھ میں آفتاب اور بائیں میں چاند بھی لا کر رکھ دیں تو بھی میں تبلیغِ حق نہ چھوڑوں گا، اور چچا سے کہا کہ مجھے آپ کی امداد کی ضرورت نہیں۔ میرے لیے میرا اللہ کافی ہے۔ آپ ﷺ کی اس تقریر سے متأثر ہو کر ابو طالب نے یہ اشعار کہے۔

فدعوتنی وعلمت انک صادق   ولقد صدقت وکنت قبل امینا
واللّٰہ لنْ یّصلوا الیک بجمعھم   حتّی اوسد فی التّراب دفینا
ولقد علمت بانّ دین محمد   من خیر ادیان البریۃ دینا
فاصدع بامرک لاتصبک عِضاضۃ   ابشر بذاک وقَرَّ منک عیونا
لولا الملامۃ اوحذاری سبّۃ   لوجدتَّنی سمحا بذاک مبینا

دیکھیے ابو طالب کس قدر شد و مد اور کتنی تاکیدات کے ساتھ حضور اکرم ﷺ کی صداقت کا اقرار اور یقینِ محکم کا اظہار کر رہا ہے مگر معہٰذا اس کو مؤمن نہیں شمار کیا گیا۔

ہرقل نے بھی تصدیقِ منطقی ولغوی کے ساتھ زبان سے آپ ﷺ کی صداقت کا اقرار بھی کیا اس کے باوجود اس پر مؤمن ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا۔

کفر کی اقسام:

کفر کی چار قسمیں ہیں:

① کفرِ انکار: زبان اور قلب دونوں سے انکار۔

② کفرِ جحود: قلب میں معرفت ہونے کے باوجود زبان سے انکار۔

③ کفرِ عناد: قلب میں معرفت ہو اور کبھی کبھی زبان سے اقرار بھی پایا جائے مگر عناداً تسلیم نہ کرے۔ کابی طالب وھرقل.

④ کفرِ نفاق: زبان سے اقرار اور قلب سے انکار۔

تصدیقِ شرعی:

تحقیق مذکور سے ثابت ہوا کہ تحققِ ایمان کے لیے تصدیقِ لغوی یا تصدیقِ منطقی کافی نہیں، پس ایمان کی تعریف میں لفظ تصدیق سے تصدیقِ شرعی مراد ہے۔

امام الحرمین رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تصدیق علوم و معارف کے قبیل سے نہیں بلکہ یہ کلامِ نفسی ہے۔ یعنی کسی چیز کو سمجھ لینے کے بعد عقل کا اس پر جھک جانا اور قبول کر لینا۔ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے زیادہ بہتر الفاظ میں بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تصدیق سے مراد معرفت کے بعد استسلامِ باطنی وانقیادِ قلب للاوامر والنواہی ہے۔

تأويل قول الامام الايمان معرفة القلب:

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے **الایمان معرفة القلب**. اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ توجہمیہ کا عقیدہ ہے، لیکن یہی الفاظ اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور امام مالک اور اشعری رحمہما اللہ تعالیٰ کہیں تو ان کی تأویل کی جاتی ہے۔ تو امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کی تأویل سے کون سا امر مانع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ایمان کے لیے چونکہ معرفت ضروری اور موقوف علیہ ہے اس لیے ایمان پر معرفت کا حمل کر دیا۔

یہ بھی ممکن ہے کہ معرفت سے معرفت صوفیہ مراد ہو جو کہ کمال ایمان ہے۔

ضرورۃ۔ ای بداہۃ۔ یعنی حضور اکرم ﷺ سے اس کا ثبوت قطعی ہو۔ علم قطعی کے دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ رسول اللہ ﷺ سے بلا واسطہ سنا ہو۔ دوسرا یہ کہ خبر متواتر ہو۔

تواتر کی اقسام:

تواتر کی چار قسمیں ہیں:

① **تواتر فی الاسناد:** یعنی ہر طبقہ میں راوی اس کثرت سے ہوں کہ ان کا اجتماع علی الکذب عقلاً محال ہو۔

② **تواتر فی الطبقہ:** کوئی سند اگرچہ موجود نہ ہو مگر ہر زمانے میں اس کے ناقل اس کثرت سے رہے ہوں کہ ان کا اجتماع علی الکذب محال ہو۔ مثلاً قرآن مجید باوجود سند نہ ہونے کے منقول بالتواتر ہے۔

③ **تواتر فی التعامل:** اگرچہ ناقلین وقائلین کی کثرت نہ ہو مگر ہر زمانے میں عاملین کا ایسا جم غفیر رہا ہو کہ ان کا اجتماع علی الکذب عقلاً ممتنع ہو۔ مثلاً اوقاتِ صلوٰۃ وتعدادِ رکعات۔ اگر ہر زمانے میں ان کا قول نہ بھی ہوتا تو عمل ہی حدِّ تواتر کو پہنچا ہوا ہے، پس اس میں تواتر فی الطبقہ کے ساتھ تواتر فی التعامل بھی ہے۔

④ **تواتر فی القدر المشترک:** یعنی اگرچہ ہر ایک جزئیہ تواتر سے ثابت نہ ہو مگر سب جزئیات کا امر مشترک یعنی کلیہ متواتر ہو۔ مثلاً وہ معجزات جن کا ذکر قرآن میں نہیں، ان کا ہر فرد تو متواتر نہیں مگر مجموعی طور پر نفسِ معجزہ کا ثبوت تواتر سے ہے اس طور پر کہ ایک معجزہ کو چند راویوں نے نقل کیا جن کی تعداد تواتر تک نہیں پہنچتی۔ اور دوسرے معجزہ

کو دوسرے چند حضرات نے نقل کیا، تیسرے کو تیسری جماعت نے روایت کیا۔ وھکذا۔ پس مجموعہ معجزات کے ناقلین حد تواتر تک پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح ہر حدیث متواتر نہیں مگر امر کلی یعنی نفسِ حدیث متواتر ہے۔

پس تواتر کی اقسام اربعہ میں سے جس طریقہ سے بھی کوئی امر ثابت ہو اس کا انکار کفر ہوگا خواہ وہ فرض ہو یا سنت یا مستحب یا مباح۔ چنانچہ مسواک کی سنیت کا انکار کفر ہے۔ اس لیے کہ یہ تواتر سے ثابت ہے۔

تنبیہ:

مشہور ہے کہ مؤول کافر نہیں ہوتا، مگر خوب یاد رکھو کہ یہ اتنا عام نہیں جتنا بظاہر اس سے مفہوم ہوتا ہے۔ درحقیقت ایمان و کفر کی صحیح تعریف اور کامل معیار وہی ہے جو اوپر گزرا، یعنی **الایمان ھو تصدیق ما علم مجی الرسول ﷺ به ضرورة الخ** ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی انکار کفر ہے۔ لہٰذا اس کلیہ کے خلاف جو عبارات نظر آئیں گی ان میں تأویل کر کے ان کو اس کلیہ کے مطابق کیا جائے گا، اور یہ کلیہ اپنی جگہ پر اٹل رہے گا۔ اس میں کسی تأویل کی گنجائش نہیں۔

پس ”مؤوّل کافر نہیں“ میں ایسی تأویل مراد ہے جو انکارِ متواتر کو مستلزم نہ ہو۔ چونکہ الفاظِ قرآن سب متواتر ہیں اور مفہوم اکثر متواتر نہیں، اس لیے فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہہ دیا کہ اگر کوئی لفظِ قرآن کا منکر نہیں صرف مفہوم میں تأویل کرتا ہے تو وہ کافر نہیں۔ کیونکہ اس نے امر متواتر کا انکار نہیں کیا۔ مگر قرآن کے بہت سے مفہوم بھی متواتر ہیں۔ لہٰذا اس مفہوم متواتر میں تأویل کرنے والا کافر ہو جائے گا۔ چنانچہ جیسے لفظ ”خاتم النبیین“ متواتر۔ اسی طرح اس کا مفہوم بھی ثابت بالتواتر ہے۔ پس اس کے مفہوم میں تأویل کرنا انکارِ متواتر ہونے کی وجہ سے بلاشبہ کفر ہے۔

نقل فی تاریخ الخلفاء دخل رجل من الخوارج علی المأمون فقال له المأمن ما حملک علی خلافنا قال اٰیة فی کتاب اللّٰه تعالیٰ قال وما هی قال ومن لم یحکم بما انزل اللّٰه فاولئک هم الکافرون قال الک علم بانها منزّلة قال نعم قال وما دلیلک قال اجماع الامة قال فکما رضیت باجماعهم فی التنزیل فارض باجماعهم فی التأویل قال صدقْتَ السّلام علیک یا امیر المؤمن۔

الحاق:

علمِ قطعی اگر صرف خواص تک محدود ہو تو یہ علمِ ضروری نہیں، علمِ ضروری وہ ہے جو عوام تک بھی پہنچ جائے، اس کا منکر بہرحال کافر ہے، اور قطعی غیر ضروری کا انکار بظاہر مطلقاً موجب تکفیر ہے مگر راجح یہ ہے کہ اس کے انکار سے صرف اس

شخص کی تکفیر کی جائے گی جس کو اس کی قطعیت کا علم ہو، کذا فی المسامرۃ.

معیارِ حق

آج کل لوگوں نے حسن نظم، حسنِ اخلاق، ایثار و ہمدردی، اہتمامِ اعمال اور جرأت و ہمت کو معیارِ حق سمجھ لیا ہے۔ چنانچہ جن افراد یا جن جماعتوں میں یہ صفات پائی جائیں لوگ ان کو اہلِ حق سمجھ کر ان کی طرف مائل ہو جاتے ہیں لہٰذا خوب سمجھ لو کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز بھی معیارِ حق نہیں بن سکتی۔ یہ امر اگرچہ ایسا بدیہی ہے کہ ہر انسان کی عقل اس کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ معہذا مختصراً عرض کرتا ہوں۔

اگر حسنِ نظم کو معیارِ حق قرار دیا جائے تو برطانیہ اور امریکہ کے لوگ سب سے زیادہ اہلِ حق ہوں گے۔ اسی طرح عیسائی مشنریاں اور قادیانی جماعت جس حسنِ نظم سے کام کر رہی ہے، کوئی مسلم جماعت ایسی منظم نہیں۔ اسی طرح حسن اخلاق، اور ایثار و ہمدردی جس حد تک عیسائی مشنریوں اور قادیانیوں میں ہے کسی مسلم جماعت میں نہیں۔

عیسائی مشنریاں شفا خانوں اور گھی دودھ کے ڈبوں اور مختلف چیزوں کی تقسیم، روپے اور ملازمت وغیرہ کے لالچ میں لوگوں کو عیسائی بنا رہی ہیں۔ اس لیے اچھوت قومیں عیسائی مذہب اختیار کر چکی ہیں۔ یہی طریقہ عیسائیوں سے قادیانیوں نے سیکھا۔ بہت سے قادیانی ڈاکٹروں نے اپنی خدمات وقف کر رکھی ہیں۔ دوکانوں پر بورڈ لگے ہوتے ہیں کہ مریض کے گھر پر جا کر بلا فیس معاینہ کیا جاتا ہے۔ میں نے تقسیم کے ایام میں بعض قادیانیوں کو دیکھا کہ منوں کی مقدار میں روزانہ مہاجرین میں تازہ دودھ تقسیم کرتے تھے۔ یہ ایک دو دن کا واقعہ نہیں بلکہ کئی مہینوں تک ان کا یہ معمول دیکھا گیا۔ عیسائی مشنریاں ڈبے کا دودھ تقسیم کرتی ہیں۔ مگر قادیانی اس سے بھی بڑھ کر تازہ دودھ تقسیم کرتے رہے، کیا یہ قادیانی اور عیسائی، اہلِ حق ہو سکتے ہیں؟

انھی عیسائی مشنریوں اور قادیانیوں کے طریقۂ تبلیغ کی تقلید بعض مسلم جماعتیں بھی کرنے لگیں۔ یہ لوگ شفا خانوں اور مختلف مواقع پر امدادی فنڈوں اور تعاون کے ذریعہ لوگوں کو متاثر کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

شرعی نظر سے یہ چیز معیارِ حق' نہیں بلکہ سرے سے یہ طریقۂ تبلیغ غلط ہے۔ آپ نے کوئی احسان کر کے یا طمع دلا کر کسی کو اپنی طرف مائل کر لیا تو ایسے شخص کا کیا اعتبار؟ کل کوئی دوسری جماعت اسے کوئی بڑی طمع دے کر اپنی طرف کھینچ سکتی ہے۔

اسی طرح اہتمامِ اعمال بھی معیارِ حق نہیں۔ خوارج کے بارے میں حضور اکرم ﷺ نے پیشین گوئی فرمائی جس کی صداقت کو دنیا نے دیکھا۔ فرمایا یہ لوگ ایسے عابد وزاہد ہوں گے کہ تم ان کی عبادت کے سامنے اپنی عبادت کو حقیر سمجھنے لگو گے۔ اور فرمایا کہ یہ لوگ ہر وقت تلاوت قرآن سے رطب اللسان رہیں گے مگر لایجاوز حناجرھم یعنی قرآن کا اثر ان کے قلوب کی طرف تجاوز نہ کرے گا۔ یا یہ کہ ان کی تلاوت سماء قبول کی طرف بلند نہ ہوگی۔ ان کے منہ ہی میں رہے گی۔

جار اللہ زمخشری کو جار اللہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ہمیشہ کے لیے دنیا و مافیہا سے الگ ہو کر بیت اللہ میں معتکف ہو گئے تھے، کیا معتزلہ وخوارج کے اہتمامِ اعمال کی وجہ سے ان کو کوئی اہل حق کہہ سکتا ہے؟

یونہی جرأت وہمت سے متعلق غور فرمائیے کہ کفار ہمیشہ کیسی جرأت وہمت کا مظاہرہ کرتے رہے ہیں اور کر رہے ہیں۔ بیویوں، بہنوں اور بیٹیوں کا لونڈیاں بننا گوارا کرلیا۔ بچوں کو غلام بنایا، خود غلامی کا طوق پہنا، سلطنتیں قربان کیں، املاک چھوڑیں اور اپنی جانیں دیں۔ کوئی بڑی سے بڑی آفت ان کو ان کے نظریہ سے نہ ہٹا سکی۔ ابوطالب کی جرأت دیکھیے، مرتے وقت بھی یوں کہتے ہیں کہ ''اخترت النّار علی العار'' یعنی میں آبائی دین چھوڑنے کی عار پر نارِ جہنم کو ترجیح دیتا ہوں۔ غور کیجیے کہ کتنی بڑی جرأت ہے۔ معلوم ہوا کہ جرأت وہمت واستقلال کو معیارِ حق قرار دینا غلط ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ایثار وہمدردی، خدمت خلق، حسن اخلاق، حسن نظم اور ہمت وجرأت اہل حق کی صفات ہیں جن کو غیر اہل حق نے اختیار کرلیا ہے جیسے کہ غیر اہل حق کی کئی صفات کو اہل حق اختیار کیے ہوئے ہیں۔ صفات مذکورہ بلاشبہ صفاتِ محمودہ ہیں اور اہلِ حق کی صفات ہیں مگر حق کا معیار نہیں کہ جس میں بھی یہ صفات ہوں اسے اہلِ حق سمجھ لیا جائے۔

اب سنیے کہ حقیقت میں معیارِ حق کیا چیز ہے؟ ارشاد ہے:

① ﴿اھدنا الصراط المستقیم صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ﴾

اللہ تعالیٰ نے صراطِ مستقیم کی تفسیر، صراط القرآن یا صراط اللہ، یا صراط الرسول ﷺ سے نہیں فرمائی، اس لیے کہ لوگ اس کی تعیین میں اختلاف کرتے لہٰذا فرماتے ہیں صراط الذین انعمت علیھم. کہ یہ منعم علیھم جماعت کا راستہ ہے۔ یہ جماعت صراطِ مستقیم کی تعیین کرے گی، بلکہ عربیت کا قاعدہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبۃ ہوتا ہے، اور مبدل منہ کو صرف اسمِ اشہر ہونے کی وجہ سے ذکر کردیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلبِ ہدایت

میں مقصودِ اصلی منعم علیہم جماعت کا راستہ ہے۔ صراطِ مستقیم اسی کا دوسرا نام ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کتاب اللہ اپنی تفہیم میں جیسے رسول اللہ ﷺ کی تعلیم کی محتاج ہے۔ اس طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی تفہیم میں رجال اللہ (منعم علیہم) کی محتاج ہے۔ ہم اس جماعت سے مستغنی ہو کر قرآن وحدیث سمجھنے کے مجاز نہیں، حاصل یہ کہ جماعتِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا اسوۂ حسنہ صراطِ مستقیم ہوگا پھر ان سے بلا واسطہ اس طریق کو سمجھنے والی جماعت تابعین پھر ان سے نقل کرنے والی جماعت، اسی طرح ایک دوسرے سے قیامت تک بالمشافہ صحیح طریق کو حاصل کرنے والی رجال اللہ کی جماعت کا طریق صراط مستقیم ہوگا۔ اور اس کے خلاف جملہ طرق ضلالت اور گمراہی کے راستے ہوں گے۔ رجال اللہ کی جماعت قرآن وحدیث کی زندہ تصویر اور چلتی پھرتی تفسیر ہوگی۔

② ﴿بَلْ هُوَ اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ۔ وَمَا يَجْحَدُ بِاٰيٰتِنَآ اِلَّا الظّٰلِمُوْنَ﴾ اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کے لیے قرآن کے صحائف کافی نہیں، بلکہ اس کا مطلب اور اس کی تفسیر جو رجال اللہ کے صدور میں ہے وہ واجب القبول ہے۔

③ ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ، بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا﴾ "يُشَاقِقِ الرَّسُوْل" پر "وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْن" کا عطف تفسیری ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی سبیل کی تعیین مؤمنین کی ایک جماعت اپنے قول وعمل سے کرے گی۔ ان کے راستے سے انحراف رسول اللہ ﷺ کے راستے سے انحراف ہوگا اور موجبِ جہنم ہوگا۔ اعاذنا اللہ منہا۔

④ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ اس آیت میں اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ فرما کر صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے اتباع کو واجب اور ان کے طریق کو لوگوں کے لیے حجت قرار دیا۔

⑤ ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا﴾ اس میں بھی یہ امر مصرح ہے کہ منعم علیہم جماعت کا راستہ معیارِ حق ہے۔

⑥ ﴿وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا كَمَآ اٰمَنَ النَّاسُ﴾ یہ نص ہے کہ ایمان وہ معتبر ہوگا جو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ایمان جیسا ہو، یعنی ایمانِ صحیح کی کسوٹی اور معیار صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا طریقہ ہے۔ اس سے ہٹ کر کوئی شخص براہِ راست قرآن یا حدیث پر ایمان لانے کا دعویٰ کرے تو یہ ایمان قبول نہ ہوگا۔

⑦ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں میری امت کے بہت سے فرقے ہوجائیں گے، ان میں صرف ایک فرقہ ناجی ہوگا باقی سب جہنمی ہوں گے۔ عرض کیا گیا وہ کون سی جماعت ہوگی؟ فرمایا کہ ''ما انا علیه و اصحابی'' بظاہر ''ما انا علیه'' فرمادینا کافی تھا، مگر آنحضرت ﷺ کو اس کا علم تھا کہ آئندہ چل کر کچھ لوگ میرے اصحاب سے مستغنی ہوکر میرا رستہ تلاش کریں گے بلکہ مجھ سے بھی مستغنی ہوکر صراطِ قرآن کی تعیین کریں گے اس لیے ''ما انا علیه'' کے بعد ''واصحابی'' کا اضافہ فرما کر اپنے طریق کی تفصیل فرمادی کہ میرا طریق وہی ہوگا جو کہ میرے اصحاب بیان فرمائیں گے۔ ''ماوردبه القراٰن'' یا ''ماانزل اللّٰه'' کی بجائے ''ما انا علیه و اصحابی'' فرمانا اور پھر ''ما انا علیه'' کو کافی نہ سمجھنا صریح دلیل ہے کہ ہمیں قرآن و حدیث کو براہِ راست سمجھنے کی اجازت نہیں۔

⑧ **علیکم بسنّتی وسنّة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضّوا علیها بالنواجذ.** اس حدیث میں ''سنتی'' کے بعد ''سنة الخلفاء'' کا عطف تفسیری لا کر وضاحت فرمادی کہ میری سنت صرف وہ ہوگی جس کی تعیین خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کریں گے۔

⑨ **یحمل هٰذا العلم من کل خلف عدوله. ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین وتأویل الجاهلین.** یعنی امت میں سلف سے خلف علمِ صحیح کے حامل رہیں گے، اور بلاواسطہ ایک دوسرے سے صحیح طریق کی تعلیم پانے والی جماعت ہر زمانے میں موجود رہے گی۔ جو رجال اللہ سے مستغنی ہوکر براہِ راست قرآن وحدیث سے استنباط و اجتہاد کے شائقین کی من مانی تاویلات و تحریفات کا قلع قمع کرتی رہے گی۔

⑩ **عن حذیفة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللّٰه ﷺ انی ما ادری مابقائی فیکم فاقتدوا بالّذین من بعدی ابی بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وزاد الحافظ ابو نصر القصار فانّهما حبل اللّٰه الممدود فمن تمسک بهما تمسک بالعروة الوثقیٰ لاانفصام لها. رواه الترمذی وحسنه، وقال فی الباب عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ والطبرانی عن ابی داؤد واحمد وابن ماجة وصححه ابن حبّان والحاکم.** آنحضور ﷺ نے اپنے بعد قرآن وحدیث کے اتباع کی بجائے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی اقتداء کو فرض قرار دے کر ان کے معیارِ حق ہونے پر مہر ثبت فرمادی۔ **فبایّ حدیثٍ بعدهٗ یؤمنون.**

⑪ **النجوم امنة للسماء واصحابی امنة لامتی (رواه مسلم)** اس میں بھی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی اقتداء کا حکم فرمایا ہے۔

عقلی لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو یہ امر ظاہر ہے کہ حق کا معیار ایک جماعت ہونی چاہیے جو ہر زمانے میں بلاواسطہ ایک دوسرے سے استفادہ وافادہ کرتی ہوئی آرہی ہو اس لیے کہ افہام وتفہیم میں چند امور کا ہونا ضروری ہے۔

① مخاطب ومتکلم ہم زبان ہوں۔ غیر اہل لسان کتنی ہی مہارت کیوں نہ پیدا کرلے، مگر اہلِ لسان جس حد تک کلام کا مفہوم سمجھتا ہے، غیر نہیں سمجھ سکتا۔

② متکلم کے لہجے کو سننا، چنانچہ استفہام واخبار میں فرق صرف لہجے کے اعتبار ہی سے ہوسکتا ہے۔ الفاظ دونوں کے یکساں ہوتے ہیں۔

③ متکلم کے چہرے اور اس کی رنگت اور ہیئت وآثار اور ہاتھوں اور آنکھوں کے اشارات کو دیکھنا، امر استعجاز یا تہدید کے لیے ہے یا کہ طلبِ مأمور بہ کے لیے؟ اور کلامِ غضب یا مزاح پر مبنی ہے یا کہ حقیقت پر؟ یہ جملہ امور متکلم کے لہجے اور اس کی رؤیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے حالتِ غضب میں فرمایا اسألونی ماشئتم لوگوں نے فضول سوال شروع کردیے۔ کسی نے سوال کیا کہ میرا باپ کون ہے؟ کسی نے پوچھا کہ میری اونٹنی گم ہوگئی ہے وہ کہاں ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم ﷺ کے چہرۂ مبارک کی طرف دیکھا تو غضب سے سرخ ہو رہا تھا۔ میں نے گھٹنوں کے بل بیٹھ کر عرض کیا اعوذ باللہ من غضب اللہ وغضب رسولہ. تب جاکر آپ ﷺ کا غصّہ فرو ہوا۔

④ کلام کے محل وقوع کا مشاہدہ۔ حقیقتِ لغویہ، عرفیہ، اصطلاحیہ، مجاز یا استعارہ کنایہ یا توریہ، مفہوم کا عموم وخصوص وغیرہ کلام کے محل ورود ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔

⑤ قربِ ظاہری وباطنی (قربِ باطنی سے مراد ہے تعلق ومحبت) اور خیالات ونظریات میں اتحاد ویکجہتی، چنانچہ ہر شخص اپنے احباب اور ہم مجلس وہم مشرب کی بات بہ نسبت دوسروں کے زیادہ سمجھتا ہے۔

انھی معقول ومسلم اصولوں کی بناء پر جب کوئی صحابی کسی روایت کو بتاکید بیان کرنا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں ابصرتہ عینای وسمعتہ اذنای ووعاہ قلبی. یعنی جب حضور اکرم ﷺ کلام فرمارہے تھے۔ اس وقت میری دونوں آنکھوں آپ ﷺ کے چہرۂ انور اور اس کے الوان وآثار وتغیرات اور چشم وابرو کے اشارات اور ہاتھوں کے تغیر کو دیکھ رہی تھیں اور کلام کے محل ورود کا مشاہدہ کررہی تھیں اور میرے دونوں کان آپ ﷺ کے لہجے اور آواز کے نشیب وفراز کو سن رہے تھے۔ یہ نہیں فرمایا کہ میں اپنی آنکھ سے دیکھ رہا تھا اور اپنے کان سے سن رہا تھا، بلکہ فرماتے ہیں کہ میں خود

آنکھیں اور کان بن رہا تھا پھر ایک آنکھ اور کان نہیں۔ بلکہ میں ہمہ تن دونوں آنکھیں اور دونوں کان بن کر متوجہ تھا، اس کے ساتھ ساتھ اہلِ لسان ہونے اور قربِ ظاہری و باطنی کا شرف بھی حاصل تھا، ان سب خصوصیات کی بدولت آپ ﷺ کے ارشادات کو میرے قلب نے خوب سمجھا اور الفاظ و معانی کو تغیر و تبدل سے خوب محفوظ کرلیا۔

اب غور فرمائیے!

کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سب کے سب اہلِ لسان بھی تھے، براہِ راست آں حضور ﷺ کے لہجے کو سننے والے، بوقتِ تکلم کیفیات و اشارات کا مشاہدہ کرنے والے، آیاتِ قرآنیہ کے شانِ نزول اور احادیث کے مواقعِ ورود کو خوب جاننے والے تھے۔ آنحضور ﷺ کے ساتھ قربِ ظاہری و باطنی کے اعلیٰ مقامات پر تھے کہ ان کے درجۂ قرب تک کسی کی رسائی ممکن نہیں، مقربینِ بارگاہ الٰہی ہونے کی وجہ سے درباری اشارات سمجھنے کی پوری استعداد رکھتے تھے۔

لہٰذا اس جماعت نے جو کچھ صراطِ مستقیم کی تعیین فرمائی اس سے ہٹ کر صراطِ مستقیم کی ہدایت کا کوئی امکان نہیں۔

اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بلا واسطہ استفادہ کرنے والی جماعت تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کی ہے۔ انھوں نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قول و فعل کو بلا واسطہ سنا اور دیکھا اور مشافہۃً صراطِ مستقیم کی ہدایت حاصل کی۔ ان کے بعد تبع تابعین نے۔ علیٰ ہٰذا القیاس بالمشافہ تعلیم و تعلّم کے ذریعہ صراط مستقیم کی حفاظت کرنے والی جماعت چلی آئی ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک رہے گی۔ یہ سلسلہ کبھی کسی زمانہ میں بھی منقطع نہیں ہوسکتا۔

اسلام میں ایسا وقت آ ہی نہیں سکتا کہ قرآن و حدیث صرف صحائف کی شکل میں رہ جائیں اور ان کے الفاظ و معانی کی حامل کوئی جماعت نہ ہو۔ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ایک جماعت قیامت تک حق پر قائم رہے گی، اور دینِ قویم و صراطِ مستقیم کی حفاظت کرتی رہے گی۔

اس سے ثابت ہوا کہ معیارِ حق یہ رجال اللّٰہ کی جماعت ہے جو لوگ ان کے ساتھ وابستہ ہوں گے وہ اہلِ حق ہوں گے، اور جس فرد یا جماعت نے ان کا دامن چھوڑا وہ خواہ کتنے ہی دعوے اتباعِ قرآن و حدیث کے کرتے رہیں اہل حق ہرگز نہیں ہوسکتے۔ اہل حق کا لقب، اہل سنت والجماعت اسی لیے پڑا کہ یہ لوگ قرآن کو سنت سے اور قرآن و سنت دونوں کو رجال اللّٰہ کی جماعت سے سمجھتے ہیں۔ اللّٰھم اھدنا الصّراط المستقیم. صراط الّذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضّالین. اٰمین.

البحث الثانی فی أن الاقرار داخل فی الایمان ام لا

اگر کسی کو اقرار باللسان پر قدرت ہی نہ ہوئی، مثلاً تصدیقِ قلبی حاصل ہونے کے بعد اتنا وقت ہی نہ مل سکا کہ جس میں اقرار باللسان کر سکے۔ یا زبان کی آفت کی وجہ سے اقرار پر قادر نہیں تو ایسی حالت میں تحققِ ایمان کے لیے اقرار باللسان بالاتفاق شرط نہیں۔ اور اگر کوئی عذر نہ ہو اور اقرار کی فرصت بھی ملی پھر اس سے اقرار باللسان کا مطالبہ بھی کیا گیا۔ معہٰذا اقرار نہ کیا تو اس کا ایمان بالاتفاق معتبر نہیں، اگرچہ تصدیقِ قلبی رکھتا ہو۔ کذا قال ابن الہمام فی المسایرۃ۔

محلِّ اختلاف:

اقرار کی قدرت اور فرصت ہوتے ہوئے کسی نے اس سے اقرار کا مطالبہ نہیں کیا اور یہ تصدیقِ قلبی کے بعد ساکت رہا نہ اقرار کیا نہ انکار۔ تو مرجیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص مؤمن ہے۔ اس صورت میں اقرار باللسان ضروری نہیں۔ اور اہل سنت والجماعت میں سے بعض کہتے ہیں کہ یہ عند اللہ مؤمن ہے۔ مگر دنیا میں اس پر مسلمین کے احکام جاری نہ ہوں گے۔ جب تک اقرار باللسان نہ کرے۔ **وهو مذهب الامام والاشاعرة والماتريدية رحمهم الله تعالىٰ** اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ شخص فیما بینہ وبین اللہ بھی مؤمن نہیں۔ **وهي رواية عن الامام ايضًا۔**

پھر جو حضرات اقرار باللسان کو ضروری قرار دیتے ہیں ان میں سے بعض اسے شرط کہتے ہیں اور بعض رکن۔ مگر بالاتفاق یہ ایسا رکن یا ایسی شرط نہیں جو کسی وقت بھی ساقط نہ ہو، چنانچہ بوقتِ اکراہ اقرار ساقط ہو جاتا ہے جیسے کہ بوقتِ عذر نماز میں رکن قیام معاف ہو جاتا ہے۔ ایمان کا وہ رکن جو کسی حال میں بھی معاف نہیں ہوتا صرف تصدیقِ قلبی ہے۔

تأويل قول الامام الايمان هو التصديق والاقرار:

فقہ اکبر میں ہے **الايمان هو التصديق والاقرار.** اگر اس کتاب کی نسبت امام رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح ہے تو اس عبارت میں واو بمعنی مع ہوگی۔ ای **التصديق مع الاقرار** یعنی تصدیق اصل ہے اور اقرار تابع ہے۔

البحث الثالث فی أن الاعمال داخلۃ فی الایمان ام لا

مرجیہ اور احناف و متکلمین کے ہاں عمل ایمان کا جزء نہیں۔ محدثین اور خوارج و معتزلہ عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے ہیں۔

پھر جو لوگ جزئیت کی نفی کرتے ہیں ان میں سے مرجیہ کہتے ہیں کہ عمل لاشے محض ہے جس کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں، بدعملی سے نہ ایمان کی رونق میں کچھ فرق آتا ہے اور نہ ہی نجاتِ اخروی میں مخل ہوگی۔

اور قائلینِ جزئیت میں سے معتزلہ و خوارج جزءِ ترکیبی کے قائل ہیں۔ یعنی فقدانِ عمل فقدانِ ایمان کو مستلزم ہے۔ ارتکابِ کبیرہ سے ایمان جاتا رہے گا۔ اور محدثین جزء تزیینی قرار دیتے ہیں یعنی اعمال کے فقدان سے ایمان کی زینت جاتی رہتی ہے، نفسِ ایمان باقی رہتا ہے۔

پھر معتزلہ و خوارج آپس میں مختلف ہیں۔ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں ہوتا۔ اسے منزلة بین المنزلتین کہتے ہیں۔ اور خوارج اس کے قائل ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

معتزلہ اپنی اصطلاح میں مرتکبِ کبیرہ کو فاسق کہتے ہیں مگر یہ فقہاء والا فاسق نہیں بلکہ یہ معتزلہ کی اپنی اصطلاح ہے جسے وہ مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ مرتکبِ کبیرہ کے بارے میں نتیجہ کے اعتبار سے معتزلہ و خوارج میں کوئی اختلاف نہیں صرف تعبیر کا فرق ہے کہ معتزلہ اسے فاسق کہتے ہیں، اور خوارج کافر کہتے ہیں۔ نتیجۃً دونوں مخلد فی النار ہونے پر متفق ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ:

اہل السنّت والجماعت مرجیہ کی تفریط اور معتزلہ و خوارج کے افراط کے درمیان ہیں۔ یعنی نہ تو عمل کو ایمان کا ایسا جزء قرار دیتے ہیں کہ جس کے انعدام سے ایمان معدوم ہو جائے اور نہ اسے لاشے محض کہتے ہیں کہ اس پر جزاء وسزا کچھ بھی مرتب نہ ہو بلکہ مرتکبِ کبیرہ کو مستوجب سزا قرار دیتے ہیں اور بالآخر ناجی تسلیم کرتے ہیں۔ محدثین وفقہاء کا صرف تعبیر میں اختلاف ہے ثمرہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

عباراتنا شتّیٰ وحسنک واحد
وکل الیٰ ذاک الجمال یشیر

اشکال:

معتزلہ وخوارج کو تو چھوڑیے۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ میں کیوں اختلاف ہوا؟ پھر اختلاف بھی حقیقتِ ایمان میں جو کہ سب احکام کی اساس ہے۔

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

جواب:

بعض حضرات نے محدثین وفقہاء کے اختلاف کو صرف نزاعِ لفظی قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ مناقب الشافعی میں فرماتے ہیں کہ جب عمل ایمان کا جزء ہے تو انتفاءِ عمل انتفاء ایمان کو مستلزم ہونا چاہیے کیونکہ انعدامِ جزء پر انعدامِ کل لازم ہے۔ پھر خود ہی اس کا جواب دیتے ہیں کہ عملِ نفس ایمان کا جزء نہیں بلکہ کامل ایمان کا جزء ہے۔ پس جو حضرات جزئیتِ اعمال کا انکار کرتے ہیں وہ نفسِ ایمان کے اعتبار سے ہے۔ اور جو جزئیت کے قائل ہیں وہ ایمانِ کامل کے لحاظ سے قائل ہیں۔ پس حقیقۃً فریقین میں کوئی اختلاف نہیں صرف لفظی نزاع ہے۔ اسی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اسے نزاعِ لفظی قرار دیا ہے۔

ابن تیمیہ نے اعتراض کیا ہے کہ امام رازی پر منطق کا غلبہ تھا اس لیے انھوں نے یہ کہا کہ انتفاء الجزء انتفاء الکل کو مستلزم ہوتا ہے۔ حالانکہ بعض اجزاء ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کے انتفاء سے کل کا انتفاء نہیں ہوتا مثلاً انسان کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دینے کے باوجود انسان باقی رہتا ہے۔

ابن تیمیہ نے امام رازی پر یہ فضول تنقید کی ہے۔ اس لیے کہ ابن تیمیہ کے کلام کا حاصل بھی وہی ہے جو امام رازی نے فرمایا کہ عمل ایمان کامل کا جزء ہے نفس ایمان کا جزء نہیں۔ ابن تیمیہ نے بھی اس سے زائد کوئی نئی بات نہیں کہی۔

غرضیکہ بعض حضرات نے اسے صرف نزاع لفظی قرار دیا ہے مگر یہ بہت بعید ہے کہ اتنے جلیل القدر علماء نزاعِ لفظی کے بھنور میں پھنسے رہے اور آخر تک ان کو اس پر تنبہ نہ ہوا کہ ہم فضول بحث میں الجھے ہوئے ہیں، اس لیے اسے محض لفظی نزاع قرار دینا قرینِ قیاس نہیں۔ لہٰذا یہ اختلاف یا اختلافِ انظار ہے یا اختلافِ مقتضیاتِ احوال۔

اختلاف انظار:

فعند المحدثین الاعمال من الایمان بمنزلة الاغصان من الشجر او الاعضاء من الجسم. وعند المتکلمین بمنزلة الاغصان من الاصل. کما قال الله تعالی اصلها ثابت وفرعها فی

السماء۔ او بمنزلة لاعضاء من الروح۔ کسی عضو کے انتفاء سے روح میں نقص نہیں آتا اور روح کے انتفاء سے سب اعضاء بیکار ہو جاتے ہیں۔

محدثین کے ہاں چونکہ ایمان **تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان** سے مرکب ہے، لہذا ایمان کا محل بھی تین چیزیں ہونی چاہییں۔ حالانکہ قرآن وحدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ محل ایمان صرف قلب ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالی کے دلائل:

① نصوص ذیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ایمان کا محل صرف قلب ہے۔

(۱) اولئك كتب فی قلوبهم الایمان

(۲) قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم

(۳) ولكن الله حبب الیكم الایمان وزینه فی قلوبكم

(٤) ولما یدخل الایمان فی قلوبكم

(٥) وقلبه مطمئن بالایمان

(٦) ولكن لیطمئن قلبی

(۷) عن اسامة بن زید رضی الله تعالی عنهما۔ قال بعثنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سریة فصبحنا الحرقات من جهینة فادركت رجلا فقال لا اله الا الله **فطعنته** فوقع فی نفسی من ذلك فذكرته للنبی ﷺ فقال رسول الله ﷺ اقال لا اله الا الله وقتلته قال قلت یا رسول الله انما قالها خوفا من السلاح قال افلا شققت عن قلبه (رواه مسلم)

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ ایمان کا تعلق صرف قلب کے ساتھ ہے۔

② امام صاحب رحمہ اللہ تعالی جو ایمان کی تعریف کرتے ہیں وہ اس کے لغوی معنی (تصدیق) کے مطابق ہے۔ جب لوگوں کو "امنوا" کا امر کیا گیا یا حضور اکرم ﷺ نے "ان تؤمن بالله الخ" ارشاد فرمایا تو ظاہر ہے کہ اہل لغت ایمان کے لغوی معنی ہی سمجھے ہونگے۔

③ ایمان کفر کی ضد ہے، اور کفر جحود وتکذیب کو کہتے ہیں۔ جس کا محل قلب ہے۔ تو اس کی ضد یعنی ایمان کا محل بھی

قلب ہی ہوگا۔

④ قرآن مجید میں کئی جگہ امنوا وعملوا الصلحت۔ بعطف الاعمال علی الایمان آیا ہے جو مغایرت کو مقتضی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں۔

بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ عطف مغایرت کے لیے نہیں بلکہ تخصیص بعد التعمیم ہے مگر یہ اس لیے صحیح نہیں کہ تخصیص بعد التعمیم میں معطوف علیہ سے معطوف زیادہ مہتم بالشان ہوتا ہے، حالانکہ اعمال ایمان سے افضل نہیں بلکہ ادنی ہیں۔

﴿ومن یعمل من الصلحت وهو مؤمن﴾ میں ایمان کو اعمال صالحہ کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ اور شرط مشروط میں مغایرت ضروری ہے۔

قرآن مجید میں کئی جگہ ایمان کو مقرون بالمعصیۃ کیا گیا ہے۔ کما فی قوله تعالی وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما۔ یایها الذین امنوا توبوا الی الله توبة نصوحا۔ وعن ابی ذر رضی الله تعالیٰ عنه قال اتیت النبی صلی الله علیه وسلم وعلیه ثوب ابیض وهو نائم ثم اتیته وقد استیقظ فقال ما من عبد قال لا اله الاالله ثم مات علی ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنی وان سرق قال وان زنی وان سرق وقال فی الرابعة وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر (متفق علیه)

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ عمل کے فقدان کے باوجود ایمان باقی رہتا ہے لہذا عمل جزء ایمان نہیں **لان انتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل.**

تبلیغ میں پہلے ایمان اور اس کے بعد اعمال کی دعوت دی گئی ہے۔ اگر اعمال ایامن میں داخل ہیں تو دعوۃ ایمان کے بعد مستقل طور پر دعوت عمل تحصیل حاصل ہوگا۔

عن الشرید بن سوید رضی الله عنه قال قلت یا رسول الله ان امی اوصت ان اعتق عنها رقبة مؤمنة وعندی جارية سوداء نوبية فاعتقها قال ادعها فدعوتها فجاء ت۔ فقال من ربك قالت الله قال فمن ان قالت رسول الله قال اعتقها فانهامؤمنة (رواه ابوداؤد والنسائی)

وعن معاوية بن الحکم رضی الله تعالیٰ عنه فی حدیث طویل قال وکانت لی جارية سوداء ترعی غنمالی قبل احد والجوانية فاطلعت ذات یوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة من غنماوانا رجل من بنی ادم

اسف کما یأسفون لکن صککتها صکة فاتیت النبی فعظم ذلك علی قلت یا رسول الله افلا اعتقها قال ائتنی بها فاتیته بها فقال لها این الله قالت فی السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة (رواه مسلم وابو داؤد والنسائی) ان دونوں واقعات میں حضور اکرم نے اعمال سے متعلق کچھ دریافت کیے بغیر لونڈیوں پر مؤمن ہونے کا حکم لگایا۔

حضرت معاذ، عبادۃ بن الصامت، عثمان، جابر، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے ایسی احادیث مروی ہیں جن میں تصریح ہے کہ نجات اعمال پر موقف نہیں۔

حدیث جبرئیل میں ”ما الایمان“ کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا، ان تشهد ان لا اله الا الله الخ“ اس میں اعمال کا بھی ذکر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلب کا نام ہے۔ اور اسلام اداء شہادتین و اعمال صالحہ کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے۔

حدیث سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ اعطی رسول الله رهطا وانا جالس فترك رجلا وهو اعجبهم الی فقلت یا رسول الله مالك عن فلان والله انی لاراه مؤمنا قال او مسلما الخ۔ اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ کسی پر مؤمن ہونے کا یقینی حکم نہیں لگانا چاہیے، مسلم کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ایمان کا تعلق قلب سے ہے جس پر اطلاع مشکل ہے، مذکورہ دلائل کے پیشِ نظر امام صاحب رحمہ اللہ نے جزئیت اعمال کا انکار کیا ہے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے متقدمین کے قول ”الایمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان“ کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کی تشریح فرمائی ہے کہ ایمان کی تعریف میں تصدیق بالجنان اصل ہے اور اقرار و عمل توابع میں سے ہیں۔ اس کی نظیر حدیث میں ہے عن الفضل بن عباس رضی الله تعالی عنهما وعنهم قال قال رسول الله الصلوة مثنی مثنی تشهد فی کل رکعتین وتخشع وتضرع اتمسکن ثم تقنع یدیك یقول ترفعهما الی ربك مستقبلا ببطونهما وجهك وتقول یا رب یا رب ومن لم یفعل ذلك فهو کذا وکذا وفی روایة فهو خداة۔ رواه الترمذی) وفی حدیث طویل انما هی التسبیح والتکبیر وقرائة القران۔ رواه مسلم وبوداؤد والنسائی) دیکھیے تخشع وتضرع اور تسبیح بلکہ دعاء کو بھی نماز قرار دیا ہے اور ”ومن لم یفعل ذلك الخ“ سے اس کی کس قدر تاکید فرمائی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات متعلقات سے کو بھی تحت الشی ذکر کر دیتے ہیں الاعتناء بشانه۔ پس اگر کوئی شخص ان حدیثوں کی تشریح یوں کرے کہ قرأۃ القرآن اور تکبیر تحریمہ فرض

اور تشہد واجب اور تکبیرات انتقال و تسبیح سنت، اور تخشع و تضرع مستحب اور دعا بر فع الیدین نماز سے خارج ہے تو اسے حدیث کی مخالفت نہیں کہا جاسکتا۔

اختلاف مقتضیات احوال:

محدثین کے زمانہ میں مرجیہ کی کثرت تھی جو کہ اعمال کو لاشے محض کہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں اعمال کی اہمیت بیان کرنے کے لیے محدثین نے فرمایا کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

اور امام رحمہ اللہ کے زمانہ میں معتزلہ وخوارج کا زور تھا جو اعمال کو ایمان کے اجزاء ترکیبیہ قرار دیتے ہیں اور انتفاء عمل کو مستلزم انتفاء ایمان اور مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کی تردید میں امام رحمہ اللہ تعالی نے جزئیت اعمال کی نفی فرمائی، یعنی ایسا جزء نہیں جیسا تم کہتے ہو کہ اس کے فقدان سے ایمان ہی نہ رہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ اگر ہمیں جبریہ کے ساتھ بات کرنے کا موقع ملے تو ہم یہ کہیں گے کہ انسان مختار ہے یعنی ایسا مجبور محض نہیں جس کے تم قائل ہو۔ اور اگر قدریہ سے مقابلہ کا اتفاق ہو تو کہیں گے کہ انسان مختار نہیں، یعنی ایسا مختار نہیں جیسا کہ تم کہتے ہو۔

حضرت علیؓ سے ایک شخص نے سوال کیا کہ انسان مختار ہے یا کہ مجبور؟ تو آپ نے فرمایا کہ اپنا ایک پاؤں اٹھاؤ۔ اس نے اٹھالیا۔ پھر فرمایا کہ دوسرا بھی اٹھاؤ۔ وہ نہ اٹھا سکا تو آپ نے فرمایا کہ بس اتنا مختار ہے اور اتنا مجبور ہے۔

امام کو مرجیہ میں شمار کرنے کا مطلب:

ابن قتیبہ نے اپنی کتاب المعارف میں اور شیخ عبد القادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں (جو ان کی طرف منسوب ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال) امام رحمہ اللہ تعالی کو مرجیہ میں شمار کیا ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

اس سے مراد وہ مرجیہ نہیں جو کہ اہل السنۃ والجماعۃ سے خارج فرقۂ ضالہ ہے۔

چنانچہ ابن حزم الفصل فی الملل والاھواء والنحل میں لکھتے ہیں کہ مرجیہ کی دو قسمیں ہیں:

ایک مرجیہ فی الاعتقاد، ان کو مرجیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اعمال کو درجۂ ضرورت سے مؤخر کر دیا، یعنی عمل کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے۔ ارجاء کے معنی ہیں مؤخر کرنا کما فی قولہ تعالی واخرون مرجون لامر اللہ، ای مؤخرون لامر اللہ۔ اور دوسرے مرجیہ فقہاء ہیں، ان کو اس معنی سے مرجیہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اعمال کو جزئیت ایمان سے مؤخر کیا ہے۔ امام رحمہ اللہ تعالی اس دوسری قسم کے مرجیہ سے ہیں۔

ابن تیمیہ نے بھی اپنی کتاب الایمان میں اس کی تصریح کی ہے کہ امام مرجیہ فقہاء سے ہیں۔ آگے فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ کی بدعت میں سے ہے نہ کہ اعتقاد کی بدعت۔ اسلاف کی تعبیر کو چھوڑ کر دوسری تعبیر اختیار کی۔

ہم کہتے ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے پیش نظر اسلاف کی تعبیر کو بدلنے میں کوئی قباحت نہیں۔ اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں کہ تغیر زمانہ سے اسلاف کی تعبیرات بدل گئی ہیں۔

② بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ مرجیہ کا ابو حنیفہ علیحدہ ہے مگر غنیہ کی عبارت اس سے اباء کرتی ہے۔ فرماتے ہیں:

اما المرجئة ففرقها اثنتا عشرة فرقة وعد منها الحنفية (ثم قال) واما الحنفية فهم اصحاب ابی حنيفة النعمان بن ثابت۔

③ بعض نے کہا ہے کہ مرجیہ کی ایک جماعت فروع میں امام صاحب رحمہ اللہ کی مقلد تھی، غنیہ میں حنفیہ سے یہی لوگ مراد ہیں۔ واللہ اعلم (الجرح والتعدیل لمولانا عبدالحی قدس سرہ)

ابن تیمیہ نے امام رحمہ اللہ پر دو اعتراض کیے ہیں۔ ایک یہ کہ امام رحمہ اللہ کے قول سے اعمال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، اور دوسرا یہ کہ اس سے مرجیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کے قول سے ایمان کی اہمیت باقی نہیں رہتی اس لیے آپ نے ایمان و اعمال کو ایک درجہ دیدیا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ کے قول سے معتزلہ و خوارج کی تائید ہوتی ہے تو کیا معتزلہ و خوارج کا فتنہ کم ہے؟

البحث الرابع فی زیادة الایمان و نقصانه

محدثین کے ہاں ایمان میں کمی و بیشی ہوتی ہے، احناف و متکلمین زیادۃ و نقص کے منکر ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں الایمان یزید ولا ینقص۔ شرح احیاء العلوم للزبیدی میں اس قسم کا ایک قول امام کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ غالباً اس کی بنا یہ ہے کہ قرآن مجید میں زیادۃ ایمان کا تو ذکر ہے نقص کا ذکر نہیں۔ مگر اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ زیادۃ و نقص امور اضافیہ میں سے ہیں۔ پس جب زیادتی قرآن سے ثابت ہوگئی تو نقص خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

اس سے پہلے مسئلہ میں قرآن مجید کی جملہ آیات امام رحمہ اللہ تعالیٰ کی مؤید تھیں۔ مگر اس کے برعکس اس مسئلہ میں بظاہر آیات قرآنیہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ یہ بعید ہے کہ امام رحمہ اللہ کی نظر ان آیات پر نہ پڑی ہو جب کہ روزانہ پورا قرآن مجید ختم کرتے تھے اور عمر بھر میں چالیس ہزار مرتبہ قرآن مجید ختم کیا۔

اس مسئلہ کی تفصیل سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ مسئلہ مستقلہ ہے یا کہ مسئلہ سابقہ یعنی جزئیت اعمال پر متفرع ہے؟

امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل مسئلہ نہیں ہے بلکہ پہلے مسئلہ ہی کی فرع ہے۔ قائلین جزئیت اعمال کے ہاں ایمان میں کمی وزیادتی ہوتی ہے اور منکرین جزئیت کمی وزیادتی کے بھی منکر ہیں۔

مگر جمہور اسے مستقل مسئلہ شمار کرتے ہیں اور جزئیت اعمال سے قطع نظر نفس ایمان میں کمی وزیادتی کے قائل ہیں، چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ایمان عقد قلب کا نام ہے۔

جیسے عقود حسیہ بعض ایسی مضبوط ہوتی ہیں کہ اسنان واظفار سے بھی نہیں کھلتیں۔ اور بعض بہت ضعیف ہوتی ہیں کہ بسہولت کھل جاتی ہیں۔ اسی طرح عقود قلب بھی متفاوت ہیں، بعض ایسی ضعیف کہ معمولی تشکیک سے متزلزل ہوجاتی ہیں اور بعض کا ایمان اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ شکوک وشبہات کے طوفان سے بھی متاثر نہیں ہوتے۔

قرآن وحدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نفس ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔ چنانچہ منافقین کا سوال ایکم زادته هٰذه ایمانا. نفس ایمان سے متعلق تھا نہ کہ اعمال سے متعلق اور حدیث میں ہے اخرجوا من کان فی قلبه مثقال حبّة من خردل من الایمان، اس سے بھی ثابت ہوا کہ نفس ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

غرضیکہ بظاہر آیاتِ قرآنیہ احناف کے خلاف ہیں۔ پس اس صورت میں ہمارے لیے تین طریق ہیں:

طریق اوّل:

شارح رسالہ حاجبیہ لکھتے ہیں (کذا فی فتح الملهم ولم اطلع علیٰ ترجمته) کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں: ایک منجی اور دوسری معلّی۔ ایمان منجی سے مراد ایمان کا وہ ضعیف سے ضعیف درجہ ہے جو خلود نار سے مانع ہو۔ اور معلّی سے وہ درجہ مراد ہے جو دخول نار سے مانع ہو۔ ایمان منجی میں کمی وزیادتی نہیں ہوسکتی ہے۔ ایمان معلّی میں ہوتی ہے۔

ممکن ہو کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول الایمان یزید ولا ینقص بھی ایمان منجی سے متعلق ہو۔ کیونکہ ایمان منجی تو ادنیٰ درجہ ہے، اگر اس میں بھی نقص آ گیا تو ایمان ہی نہیں رہے گا۔

طریق ثانی:

ابن حزم (ہو علی بن محمد سعید بن حزم، یہ بہت بڑے متکلم ہیں، جب کسی امر پر دلائل لاتے ہیں تو ان کا بیان ایسا زوردار ہوتا ہے کہ گویا اشجار واحجار سے بھی بلی ونعم کی آوازیں بلند ہورہی ہیں۔ مگر یہ بعض دفعہ جوشِ بیان میں ائمہ رحمہم اللہ کو سخت وسُست الفاظ کہہ جاتے ہیں۔ جزائری نے توجیہ النظر میں ابن حزم کے ایک سالہ مرآۃ النفس سے خود ان کا بیان نقل کیا کہ ان کو ایک مرض ہوگیا تھا جس کی وجہ سے انھیں غصّہ بہت آنے لگا۔ ابن حزم کے اس بیان کے بعد ہم بھی انھیں معذور سمجھتے ہیں، لیس علی الاعمیٰ حرج ولا علی الاعرج حرج ولا علی المریض حرج۔ ۱۲ منہ) **الفصل فی الملل والاھوا والنحل** میں فرماتے ہیں کہ جو لوگ ایمان میں کمی وزیادتی کے قائل ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ کیونکہ ایمان تصدیق ویقین کا نام ہے۔ یقین میں اگر ذرہ بھر بھی کمی ہوئی تو وہ ظن یا شک یا وہم ہوجائے گا۔ لہذا ایمان ختم ہوجائے گا۔ اور جب کمی ممکن نہیں تو زیادتی بھی نہیں ہوسکتی ہے، اس لیے کمی وزیادتی میں عدم وملکہ کی نسبت ہے اور عدم وملکہ میں ایک کی صلاحیت کا انتفاء دوسری کی صلاحیت کے انتفاء کو مستلزم ہوا کرتا ہے۔ مثلاً دیوار میں بصارت کی صلاحیت نہیں۔ لہذا عمی کی بھی صلاحیت نہیں۔ آیات قرآنیہ سے جو ایمان میں زیادتی ثابت ہوتی ہے، اس کا جواب دیتے ہیں کہ نفس ایمان میں زیادتی نہیں بلکہ ایمان کے انوار وآثار میں زیاتی ہوتی ہے۔

ایمان کے انوار کا ثبوت قرآن مجید سے ملتا ہے **افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علی نور من ربّہ**، دوسری جگہ ارشاد ہے **اومن کان میتاً فاحییناہ وجعلنا لہ نوراً یمشی بہ فی النّاس**.

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ ایک شخص کو کمرے کے اندر بند کردیا جائے تو چند محدود اشیاء کو دیکھ سکے گا اور اگر باہر لاکر وسیع میدان میں کھڑا کردیا جائے تو اس کی نظر بہت سے اشیاء پر پڑے گی۔ پس دونوں حالتوں میں قوتِ باصرہ میں کوئی تفاوت نہیں۔ البتہ ترتب آثار میں فرق ہے۔

دوسری مثال یوں سمجھیں کی بجلی کا ایک انڈا پچیس نمبر کا ہو اور دوسرا سو کا تو بجلی کی قوت میں کوئی فرق نہ ہونے کے باوجود دونوں پر ترتب انوار میں فرق ہوگا۔

اعتراض:

ابن حزم کی اس تقریر پر اعتراض لگایا گیا ہے کہ بعض یقین بنسبت دوسرے بعض کے ضعیف ہوتا ہے مثلاً الکل اعظم من الجزء کے یقین سے العالم حادث کا یقین ضعیف ہے۔

جواب:

یقین کے درجات میں تفاوت نہیں بلکہ حصول یقین میں سرعت وبطؤ کا اختلاف ہے الکل اعظم من الجزء کا یقین جلد حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ بدیہی ہے اور العالم حادث کا یقین استدال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ حصول یقین کے بعد دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اسی قسم کی تقریر ابن خلدون نے بھی کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نفس ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی البتہ ایمان کے درجہ حال ورسوخ فی القلب میں تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً مساکین ویتامی پر رحم کرنا جمیع ادیان میں حسن ہے مگر ایک شخص کے قلب میں یہ عقیدہ ایسا راسخ ہے کہ وہ یتیم کو دیکھ کر اس پر رحم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور دوسرا شخص ہے کہ یتیم کو دیکھ کر راستہ کاٹ کر چلا جاتا ہے۔

اس کا خلاصہ بھی وہی ہوا جو ابن حزم کی تقریر کا ہے کہ ترتب آثار میں فرق ہوتا ہے نہ کہ نفس ایمان میں۔

طریق ثالث:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ایمان کے دو درجے ہیں۔ ایک اجمالی دوسرا تفصیلی۔

ایمان اجمالی میں کمی زیادتی نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ اجمالی طور پر جمیع احکام الہیہ کو قبول کرنے اور ان پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس میں کمی زیادتی کا کوئی احتمال نہیں، کیونکہ یقین میں ذرا بھی کمی ہوئی تو وہ یقین نہیں رہے گا۔

اور درجہ تفصیلی سے مراد ہر حکم پر جدا جدا بالتفصیل ایمان لانا۔ اس میں کمی وزیادتی ہوتی ہے بایں طور کہ جتنے احکام کا علم ہوتا ہے چلا جائے گا اس کے مطابق ان پر ایمان میں بھی زیادتی ہوتی چلی جائے گا۔ اسی طرح زمانہ نزول وحی میں جب ایک حکم یا ایک آیت نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس پر ایمان لائے۔ اس کے بعد جب دوسری آیت نازل ہوئی تو اس پر ایمان لائے وھکذا۔ درحقیقت یہ ایمان میں زیادتی نہیں بلکہ مؤمن بہ میں زیادتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ تقریر سب سے بہتر ہے۔ خود امام رحمہ اللہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ مناقب الامام الاعظم رحمہ اللہ تعالیٰ للکر دری میں لکھا ہے کہ کسی شخص نے امام رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا کہ واذا تلیت علیھم ایٰتہ زادتھم ایماناً سے ایمان میں زیادتی ثابت ہوتی ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا، امنوا بالاجمال ثم بالتفصیل.

وجه التطبيق بين قول الامام والمحدثين رحمهم اللہ تعالیٰ

امام بخاری رحمہ اللہ نے محدّثین کی پوری عبارت ذکر نہیں کی۔ اصل عبارت یوں ہے الایمان هو قول وعمل یزید بالطاعة وینقص بالمعصية.

اور حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی تعبیر امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عقیدۃ الطحاوی میں یوں تحریر کی ہے، الایمان واحد واهله فی اصله سواء والتفاضل بينهم بالخشية والتقىٰ ومخالفة الهوى وملازمة الاولىٰ.

امام اور محدثین کی مذکورہ تعبیروں کو دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی اختلاف نہیں دونوں تعبیروں سے مرجیہ اور معتزلہ وخوارج پر تردید مقصود ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ محدثین کے جملہ اولیٰ سے مرجیہ پر تردید ہوتی ہے اور جملہ ثانیہ سے معتزلہ وخوارج پر۔ اور امام رحمہ اللہ کی تعبیر میں جملۂ اولیٰ سے معتزلہ وخوارج پر اور جملہ ثانیہ سے مرجیہ پر تردید ہے۔ یہ فرق بھی اس لیے ہوا کہ محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کو زیادہ تر مرجیہ سے مقابلہ کی نوبت پیش آئی اور امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے وقت میں معتزلہ وخوارج کا زور تھا۔ لہٰذا جس کی نظر میں جس فرقہ کی تردید زیادہ اہم تھی اسے پہلے ذکر فرمایا۔

تعبیر محدثین میں جملۂ اولیٰ یعنی الایمان هو قول وعمل سے مرجیہ کی یوں تردید ہوتی ہے کہ اس میں عمل کو جزء ایمان قرار دیا گیا ہے جبکہ مرجیہ عمل کو لاشئے محض کہتے ہیں اور جملہ ثانیہ یعنی یزید بالطاعة وینقص بالمعصية سے معتزلہ وخوارج پر اس طرح رد ہوگا کہ ان کے ہاں معصیت سے ایمان ناقص نہیں ہوتا بلکہ معدوم ہو جاتا ہے۔

اور امام رحمہ اللہ کی تعبیر کے جملہ اولیٰ الایمان واحد سے معتزلہ وخوارج کی تردید یوں ہو رہی ہے کہ وہ ایمان کو مرکب مانتے ہیں اور جملہ ثانیہ یعنی والتفاضل الخ سے مرجیہ کی تردید اس طرح ہوتی ہے کہ ان کے ہاں عمل کی کمی بیشی سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔

البحث الخامس فی النسبة بين الايمان والاسلام

قيل الايمان اعم من الاسلام مطلقًا لان النبی ﷺ فسّر الايمان بالاعتقاديات فقط. وفسّر الاسلام بالاعتقاديات والفقهيات.

وعند المحدثين ومالك والشافعي رحمهم الله تعالىٰ والمعتزلة والخوارج هما مترادفان كما يفهم من قوله تعالىٰ ﴿فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين.﴾

وعندالاحناف والمتكلّمين بينهماعموم وخصوص من وجه اما عموم الايمان فلِمَامرّمن تفسير البنى ﷺ الايمان والاسلام. واماعموم الاسلام فلقوله تعالى﴿ قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمناولمايدخل الايمان فى قلوبكم. ﴾ولحديث سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ حيث قال واللّٰه انى لاراه مؤمنافقال النبىّ ﷺ اومسلمًا.

ويطلق كل منهما على الاٰخرمجازًاكمافى قوله تعالىٰ ﴿ماكان اللّٰه ليضيع ايمانكم﴾ اى صلوٰتكم وقال النبى ﷺ فى جواب اىّ الاسلام افضل؟ الايمان باللّٰه. قال ابن رجب الحنبلى هماذااجتمعاتفرقاواذاتفرقااجتمعا.

البحث السادس هل يجوز ان يقول انامؤمن ان شاء اللّٰه

قال بعض المتكلمين بوجوب الاستثناء لقوله تعالىٰ﴿ ولاتقولنّ لشئى انى فاعل ذالک غدا الاّان يشاء اللّٰه.

وقالت الشافعية بالاستحسان وحملوَاالامرالمفهوم من الاٰية المذكورة على الندب. وقال الاوزاعى بالتخيير.

وقالت الحنفية رحمهم الله تعالىٰ لايجوزالاستثناء لان التعليق يوجب الشک فهوينافى اليقين والتصديق.

فاجاب البعض بان التعليق ليس فى الايمان الحالى بل فى الاٰئل والاٰتى فانّه بمشية اللّٰه تعالىٰ ونرجوه التثبت عليه.

وقال بعض الشوافع ليس هذاالاستثناء للتعليق بل للتبرک فقط.

وقال ابن تيمية مأخذ سلف الامة فى الاستثناء ان الايمان المطلق فعل جميع المأمورات وترک جميع المحظورات. فاذاقال الرّجل انامؤمن بهذاالاعتبارفقدشهد لنفسه بانه من الابرارالمتقين القائمين بفعل جميع ماامروابه وترک كل مانهواعنه فيكون من اولياء اللّٰه تعالىٰ وهذاتزكية الانسان لنفسه وشهادته لهابمالايعلم ولوكانت هذه الشهادةصحيحة لساغ ان يشهد لنفسه بالجنة ان مات

علیٰ هذا الحال ولا احد یسوغ له بذلک فهذا مأخذ عامة السلف الّذین کانوا یستثنون وان جوزوا ترک الاستثناء.

وقال ابن الهمام انه لایجوز تعلیق الایمان الحالی بالاجماع فلابد ان یکون الاستثناء للتبرک اوبحسب الاستقبال وکل منهما مجاز والمتبادر الی الذهن هو المعنی الحقیقی ای التعلیق فی الحال فلایجوز التلفظ به ولو مجازا لکونه سبب الوقوع فی الفتنة.

البحث السابع فی الایمان التقلیدی والاستدلالی

فالعوام علی الایمان التقلیدی وامّا الخواص الذین اطلعوا علی الدلائل الایمانیة فهم کالعنقاء فی هذا الزمان فالمذهب الصّحیح ان المطلوب من جانب الشرع هو حصول الایمان سواء کان بالدلیل او بالتقلید کما یدل علیه عمل النبی ﷺ واصحابه رضی اللہ تعالیٰ عنہم فی تعلیم الایمان وقبوله من الناس.

خلاصة المذاهب فی حقیقة الایمان

① قالت الجهمیة والروافض الایمان هو المعرفة وهو بیّن البطلان لان المعرفة امر اضطراری والایمان اختیاری والا لم یصح التکلیف به.

② قال المتکلّمون والفقهاء والمرجئة هو التصدیق فقط وهو مذهب امامنا الاعظم والغزالی وامام الحرمین رحمهم اللّٰه تعالیٰ

③ عند الکرّامیة وبعض المرجئة هو الاقرار فقط واشترط بعضهم التصّدیق ایضًا وکفیٰ لابطالِ زعمهم ماورد فی ذمّ المنافقین وکونهم فی الدرک الاسفل من النار مع اقرارهم بالایمان

④ جمهور المحدثین والشافعی ومالک واحمد رحمهم اللّٰه تعالیٰ والمعتزلة والخوارج علی ان الایمان هو التصدیق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان.

تأویل الاٰیات الدّالة علیٰ زیادة الایمان

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایمان میں کمی وزیادتی کے اثبات کے لیے جو آیات پیش کی ہیں ان سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ ان آیات سے جو زیادۃ ونقص ثابت ہو رہا ہے امام رحمہ اللہ تعالیٰ اس کا انکار نہیں فرماتے اور امام رحمہ اللہ تعالیٰ جس زیادۃ

ونقص کا انکار فرماتے ہیں اس کا آیات میں ثبوت نہیں۔

تفصیلی جواب

(①) لیزدادوا ایمانًا مّع ایمانھم

شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ تعالیٰ نے موضح القرآن میں اس کی بہترین تقریر فرمائی ہے کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر حضور اکرم ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مشرکینِ مکہ نے عمرہ ادا کرنے سے روکا تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قلوب میں جوشِ جہاد بھڑک اٹھا، پھر جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضور اکرم ﷺ نے اہلِ مکّہ کی طرف قاصد بنا کر بھیجا اور یہ غلط افواہ پھیل گئی کہ اہلِ مکّہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شہید کر دیا ہے تو اس خبر نے آگ پر پٹرول کا کام کیا۔ چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے موت پر بیعت لینا شروع کر دی۔ **کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ﴾** اس لیے اسے بیعتِ رضوان کہا جاتا ہے، غرضیکہ اس وقت صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سر بکف ہو کر

سرِ میداں کفن بر دوش دارم

کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ بازیٔ سراندازی کے ولولوں سے خون کھول رہا تھا، جان لینے اور دینے کے موقع کا بڑی بے قراری سے انتظار کر رہے تھے۔ غور کیجیے کہ دنیائے دنیہ اور خواہشاتِ نفسانیہ کی خاطر جب انسان مرنے مارنے پر آجاتا ہے اس وقت اس کی کیا کیفیت ہوتی ہے۔ اس سے اندازہ لگائیے کہ اس وقت محبوبِ حقیقی کی خاطر جانبازی کرنے والوں کے ولولوں کا کیا عالم ہوگا؟

جرعہ خاک آمیز چوں مجنوں کند صاف گر باشد نہ دانم چوں کند

اسی حال میں حکم ہوتا ہے صلح کرو جس میں سب شرائط سراسر مسلمانوں کے خلاف تھیں۔ بظاہر یہ سراسر ذلّت تھی۔ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سب جذبات یکسر فنا ہو گئے، اور محبوبِ حقیقی کے اشارے پر قبولِ ذلّت کو عین عزّت سمجھ کر رہتی دنیا تک عبدیت کی مثال قائم کر دی۔ آفتاب نے بایں ہمہ دوران عباد الرحمٰن کی اس شانِ عبدیّت کی نظیر نہیں دیکھی کہ ابھی محبوبِ حقیقی کی خاطر میدانِ کارزار کو خون سے رنگنے پر ڈٹے ہوئے تھے، اور اب آنِ واحد میں رضائے محبوب کی خاطر ذلّت قبول کر رہے ہیں۔

زندہ کنی عطائے تو ور بکشی فدائے تو دل شدہ مبتلائے تو ہر چہ کنی رضائے تو

تھوڑی دیر کے لیے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سر منڈانے اور احرام کھولنے میں اس بناء پر تاخیر کی کہ شاید یہ حکمِ صلح

حضور ﷺ کا اجتہاد ہو اور عنقریب ہی اس کے خلاف بذریعہ وحی حکمِ جہاد آ جائے۔

حضرت امِ سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور ﷺ کے چہرۂ انور پر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تاخیر حلق کی وجہ سے کچھ تغیر محسوس کیا تو عرض کیا کہ آپ خیمہ سے نکل کر خود حلق کروائیں تو صحابہ آپ کا اتباع کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بڑی عاقلہ تھیں۔ چنانچہ حضور ﷺ نے جب حلق شروع کروایا تو صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم آپ کے اتباع میں ٹوٹ پڑے۔ اس لیے کہ اب نزولِ وحی سے مایوس ہو گئے تھے، اس حالت کو قرآن مجید نے یوں بیان فرمایا ہے۔ **ھو الذی انزل السّکینۃ فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانًا مع ایمانھم.**

حاصل یہ کہ اس آیت میں اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے عشّاق کی اطاعت وایمان کی دو شانوں کو بیان فرما رہے ہیں۔ لہٰذا اس میں ایمان کی زیادتی کا بیان نہیں بلکہ دو شعبے یا دو مظہر یا دو رنگ بتائے گئے ہیں۔

(۲) وزدناھم ھدی:

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ اس آیت سے ہدایت میں زیادتی ثابت ہوئی، اور ہدایت وایمان ایک چیز ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے۔

اس آیت میں اصحابِ کہف کا ذکر ہے۔ پوری آیت یوں ہے ﴿**انھم فتیۃ اٰمنوا بربّھم وزدنٰھم ھدی وربطنا علٰی قلوبھم اذ قاموا فقالوا ربّنا ربُّ السّمٰوٰت والارض لن نّدعو من دونہ الٰھًا لّقد قلنا اذًا شططا.**﴾ یعنی جب انھوں نے غیر اللہ کی عبادت سے انکار کر دیا اور اللہ تعالیٰ پر توکّل رکھا تو ہم نے ان کی بصیرت کھول دی۔ پس ثابت ہوا کہ یہاں ہدایت سے ایمان مراد نہیں بلکہ بصیرت واستقامت مراد ہے جس کی زیادتی کا انکار نہیں۔

(۳) ویزید اللہ الّذینَ اھتدوا ھدًی

اس سے قبل کفار سے متعلق فرمایا، ﴿**قل من کان فی الضّلالۃ فلیمدد لہ الرّحمٰن مدًّا.** اس کے معنی یہ ہیں کہ کفار کو ضلالت وگمراہی میں مداومت رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس کے مقابلے میں ﴿**ویزید اللہ الذین اھتدوا ھدی**﴾ سے بھی یہ مقصد ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو ایمان پر مداومت اور استقامت عطا فرماتے ہیں، پس زیادۃ سے استقامت مراد ہے۔

(۴) والذین اھتدوا زادھم ھدًی وّاٰتاھم تقوٰھم

اس سے قبل ﴿**اولٰئک الّذین طبع اللہ علی قلوبھم واتّبعوا اھوآءھم**﴾ میں کفار کی دو شقاوتیں بیان فرمائی

ہیں۔ ان کے مقابلے میں مؤمنین کی بھی دو صفاتِ حمیدہ بیان فرماتے ہیں ﴿طبع اللّٰہ علٰی قلوبھم﴾ کے مقابلے میں ''زادھم ھدی'' اور ''واتّبعوا اھوآءھم'' کے مقابلے میں ''واٰتاھم تقوٰھم''۔

اس سے معلوم ہوا کہ ''زادھم ھدی'' سے زیادۃِ ایمان مراد نہیں بلکہ قلب میں نورِ ایمان کی زیادتی مراد ہے۔ جیسے کہ ''طبع اللّٰہ علٰی قلوبھم'' میں ظلمتِ کفر مراد ہے۔

(۵) ویزداد الّذین اٰمنوا ایمانًا

اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ یہود نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ جہنم پر کتنے فرشتے مقرر ہیں؟ اس پر آیت نازل ہوئی علیھا تسعة عشر، مشرکینِ مکّہ کو جب اس کی خبر پہنچی تو انھوں نے مذاق اڑانا شروع کیا۔ ایک نے کہا کہ سترہ کے لیے تو میں اکیلا کافی ہوں، باقی دو کو سب اہلِ مکّہ کہاں چھوڑیں گے؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں ﴿وما جعلنآ اصحٰب النّار الا ملٰئکةً وّما جعلنا عِدّتھم الا فتنةً للّذین کفروا﴾ یعنی ان بیوقوفوں کو یہ معلوم نہیں کہ وہ جہنم کے داروغے ان کی طرح انسان نہیں بلکہ فرشتے ہیں جن کی قوّت کا یہ عالم ہے کہ حضرت جبریل علیہ السّلام قومِ لوط علیہ السّلام کی بستیوں کو اٹھا کر آسمان کے قریب لے گئے اور زمین پر الٹا کر پھینک دیا۔

پس یہاں زیادۃِ ایمان سے تظاہرِ ادلّہ مراد ہے۔ کیونکہ کتبِ سابقہ میں بھی ملائکہ نار کی تعداد یہی مذکور تھی جو قرآن میں نازل ہوئی۔ اس لیے فرمایا ﴿لیستیقن الّذین اوتوا الکتاب ویزداد الّذین اٰمنوا ایمانًا ولا یرتاب الّذین اوتوا الکتاب والمؤمنون﴾

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں زیادۃِ ایمان سے تفصیل بعد الاجمال مراد ہے۔ یعنی پہلے ملائکہ نار کا اجمالی علم تھا۔ اب ان کی تعداد کی تفصیل معلوم ہوگئی۔

جہنم پر انیس ملائکہ کی تعیین میں حکمت معلوم کرنے کی ضرورت نہیں، امورِ تکوینیہ میں سے ہے۔ معہٰذا شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ ملائکة اللّٰہ کی مثال انسان کے جوارح جیسی ہے۔ جس طرح انسان کے اعضاء کے کام متعین ہیں اور ان کی ایسی حد بندی کردی گئی ہے کہ ہر عضو اپنا ہی کام کرسکتا ہے دوسرے کا نہیں کرسکتا۔ زبان، کان، ناک وغیرہ ہر ایک دوسرے کے کام سے عاجز ہے۔ اسی طرح ملائکة اللّٰہ اپنے اپنے کام میں ہوشیار ہیں۔ مگر دوسرے کے کام سے عاجز ہیں۔ چنانچہ حضرت جبریل علیہ السلام آسمان سے زمین تک ہزاروں چکر لگائیں تو بھی نہیں تھکتے کیونکہ رسالت کا کام ان کے سپرد ہے مگر بارش برسانے سے عاجز ہیں، اس لیے کہ یہ ان کی حد سے خارج ہے۔ اس تمہید کے

بعد سمجھیں کہ جہنم کی انیس انواع ہیں۔ ہر نوع کے انتظام کے لیے ایک فرشتہ متعین ہے جو دوسری کا انتظام نہیں کر سکتا۔ لہٰذا انیس انواع کے لیے انیس منتظم مقرر فرمائے گئے اور خازنِ نار سب پر حاکمِ اعلیٰ ہے۔ جیسے کہ حواسِ خمسہ پر حسِّ مشترک حاکم ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ جہنم کی انیس انواع پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا کوئی جواب نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ

پائے استدلالیاں چوبیں بود   پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
زبان تازہ کردن باقرارِ تو   نینگیختن علت از کارِ تو

(۶) ایّکم زادته هٰذه ایمانًا.

یہ سورۂ توبہ کے آخر کی آیت ہے۔ جب سورت نازل ہوئی تو کفار نے مذاق اڑانا شروع کیا کہ اس سے کس کے ایمان میں زیادتی ہوئی؟ تو جواب میں فرمایا ﴿فامّا الّذين امنوا فزادتهم ايمانًا وّهم يستبشرون واما الّذين في قلوبهم مّرض فزادتهم رجسًا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون.﴾ یعنی قرآن مجید ایک لطیف غذا ہے جس سے طبعِ سلیم رکھنے والے لوگوں کو نفع ہوتا ہے، اور جن کے قلوب میں زیغ ہے ان کو نقصان پہنچتا ہے۔

باراں کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست   در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

مثلاً قورمہ بہت عمدہ اور مقوی غذا ہے مگر جس کا معدہ فاسد ہو اس کے لیے سخت مضر ہے۔ زمخشری نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس آیت کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ یہ زیادتی ایمان اجمالی میں نہیں، بلکہ ایمان تفصیلی میں ہے۔ یعنی مومن بہ کی زیادتی کو ایمان کی زیادتی سے تعبیر کر دیا ہے۔

(۷) فاخشوهم فزادهم ايمانا

اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ غزوۂ احد میں صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جب زخموں سے چور ہو چکے تھے تو ابوسفیان کو تقریباً چھ سات میل دور جا کر دوبارہ حملہ کرنے کا خیال پیدا ہوا کہ اس وقت مسلمان زخم خوردہ ہیں اس لیے جلد پسپا ہو جائیں گے۔ مگر ابوسفیان کو لوٹ کر آنے کی جرأت نہ ہوئی۔ پس صرف خوف زدہ کرنے کی غرض سے یہ تدبیر سوجھی کہ ایک قافلے کے ذریعے جو مدینہ منورہ کی طرف آ رہا تھا یہ پیغام بھیجا کہ ابوسفیان بہت بڑا لشکر لے کر آ رہا ہے۔ ﴿الّذين قال لهم النّاس انّ النّاس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانًا وّقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضلٍ لّم يمسسهم سوء.﴾ یعنی بجائے اس کے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم خائف ہوتے ان میں جوشِ جہاد اور زیادہ بڑھ گیا۔

پس زیادۃِ ایمان سے عدمِ خوفِ کفار و توکل علی اللہ اور جذبۂ جہاد میں زیادتی مراد ہے۔ حقیقتِ ایمان میں زیادتی مراد نہیں۔

بعض نے اس کا شانِ نزول بدرِ صغریٰ بتایا ہے۔ اُحد میں جب کفار کو شکست ہوئی تو ابوسفیان نے جاتے ہوئے کہا تھا ”وموعدنا البدر“، یعنی آئندہ سال میدان بدر میں پھر زور آزمائی ہوگی۔ اس موقع پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میدان بدر میں پہنچ گئے مگر کفار کو میدان میں آنے کی ہمت نہ ہوئی تو صرف افواہوں سے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مرعوب کرنا چاہا۔ مگر مرعوب ہونے کی بجائے ان کا توکل اور جوشِ جہاد اور زیادہ بڑھ گیا۔ چنانچہ انھوں نے کفار کا تعاقب کیا تو وہ جلدی کے مارے ستوؤں کی چند بوریاں بھی پھینک گئے۔ اس لیے اسے غزوۂ سویق بھی کہا جاتا ہے۔

(٨) ومازادھم الا ایمانًا وّتسلیمًا

یہ غزوۂ احزاب سے متعلق ہے۔ جبکہ مشرکین نے یہ طے کرلیا تھا کہ سب قبائل مل کر مدینہ منورہ پر چڑھائی کریں اور مسلمانوں کا بالکل استیصال کردیں۔ اس کا نقشہ قرآنِ مجید نے یوں کھینچا ہے۔ ﴿اذجاء وکم من فوقکم ومن اسفل منکم واذزاغتِ الابصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون باللہ الظّنونا. ھنالک ابتلی المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شدیدا.﴾

اس کا مقتضیٰ تو یہ تھا کہ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم خائف ہوجاتے مگر اس کی بجائے ان کی قوتِ توکل کی یوں حکایت فرماتے ہیں: ﴿ولما رأی المؤمنون الاحزاب قالوا ھذا ما وعدنا اللہ ورسولہ وصدق اللہ ورسولہ ومازادھم الا ایمانًا وتسلیمًا.﴾

شانِ نزول سے ثابت ہوا کہ زیادۃِ ایمان سے زیادۃِ توکل مراد ہے۔

اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے چند آثار صحابہ وتابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم پیش فرما رہے ہیں:

البغض فی اللہ والحبّ فی اللہ من الایمان :

اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بغض وحُب اجزاءِ ایمان ہیں۔ نیز بغض وحُب کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، تو ایمان میں بھی کمی وزیادتی ثابت ہوجائے گی۔

جواب:

① اگر یہ مقولہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا اپنا ہے تو حجت نہیں، اور اگر حدیث ہے تو یہ مضمون کتبِ حدیث میں کہیں نہیں ملتا۔ سنن ابی داؤد میں حدیث یوں ہے۔ **من احبّ للّٰہ وابغض للّٰہ واعطی للّٰہ ومنع للّٰہ فقداستکمل الایمان.**

② اگر بالفرض اسے حدیث تسلیم کرلیں، اس بناء پر کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اعلم بالحدیث تھے، ممکن ہے کہ انھیں یہ حدیث ملی ہو مگر ہمیں اس کا علم نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ "**من الایمان**" میں "**من**" تبعیضیہ نہیں بلکہ ابتدائیہ ہے۔ مطلب یہ کہ حب فی اللہ وبغض فی اللہ کی ابتداء ایمان سے ہوتی ہے۔ یعنی ان کا منشاء ایمان ہے۔

③ اگر من کو تبعیضیہ بھی لے لیں تو یہ ایمان منجی کے اجزاء نہیں بلکہ معلی کے اجزاء ہیں، **کما مر تفصیلہ.**

کتب عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ ص ٦:

یہ بڑے جلیل القدر تابعی ہیں، حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ دنیا بھر کا عدل ایک طرف ہو اور عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک جانب تو سب پر گراں ہوگا، جیسے کہ دنیا بھر کے مظالم ایک طرف ہوں اور حجاج بن یوسف کے دوسری طرف تو حجاج کے مظالم سب سے زیادہ وزنی ہوں گے۔

عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے دریافت کیا کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ افضل ہیں یا کہ امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ؟

آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے، اور فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضور اکرم ﷺ کی معیت میں جہاد کے لیے جس گھوڑے پر سوار ہوتے تھے، اس گھوڑے کی ناک کی گرد بھی عمر بن عبدالعزیز سے افضل ہے۔

یہ فضیلت صحبتِ رسول اللہ ﷺ کی وجہ سے ہے۔ اس سے ضرورتِ صحبت کی اہمیت معلوم ہوئی، آج کل فتن متقاطرہ میں سے ایک فتنۂ عظیمہ وبا کی طرح یہ بھی پھیل رہا ہے کہ اہلِ علم حضرات بھی اہل اللہ کی صحبت کی ضرورت کا انکار کرنے لگے ہیں۔

ضرورتِ صحبت پر چند دلائل

① **﴿واصبر نفسک مع الّذین یدعون ربّھم بالغدٰوۃ والعشیّ یریدون وجھہ ولاتعد عینک**

عنهم تريد زينة الحيوٰة الدّنيا.﴾ رؤساءِ مشرکین نے یہ درخواست کی کہ ہمارے آنے کے وقت آپ ان فقراء ومساکین کو اٹھادیا کریں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ حضور اکرم ﷺ کو حکم ہوتا ہے کہ آپ بدستور اپنی طویل صحبت سے اپنے اصحاب کو مشرّف فرماتے رہیں اور کسی رئیس کے ایمان لانے کی امید میں ان طالبین کو اپنی مجالست طویلہ کے کسی حصہ سے محروم نہ فرمائیں۔

② ﴿يـآايها الّـذين امنوا اتقوا الله و كونوا مع الصّدقين.﴾ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تقوے کا امر فرما کر اس کی تحصیل کا طریقہ بیان فرمادیا کہ صادقین کے ساتھ رہ پڑو یعنی کثرتِ صحبتِ صادقین۔

③ عبداللہ بن المبارک کے قول مذکور سے معلوم ہوا کہ بڑے سے بڑا ولی اللہ ادنیٰ سے ادنیٰ صحابی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

یہ مضمون خود حدیث سے بھی ثابت ہے۔ عن ابی سعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لاتسبّوا اصحابی فانّ احدکم لوانفق مثل اُحدذهبًا مابلغ مدّاَحدهم ولانصيفه. (رواه الشیخان وابوداؤد والترمذی)

و عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتمسّ النّار مسلمًا رانی اورأی من رانی. (رواه الترمذی)

غرضیکہ یہ امر منقول ہونے کے ساتھ مسلّم بھی ہے کہ کوئی غیر صحابی، صحابی کا درجہ نہیں پاسکتا، پس غور طلب یہ امر ہے کہ صحابی کی وجہ فضیلت کیا ہے؟ سوائے فضیلت صحبت کے اور کوئی وجہ نہیں۔

اس سے ثابت ہوا کہ اہل اللہ کی صحبت میں بڑا اثر ہوتا ہے۔ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں اذا رؤا ذکر اللّٰہ، یعنی ان کو دیکھنے سے خدا یاد آجاتا ہے۔

قال الرومی رحمہ اللہ تعالی

روئی ہر یک می نگرمی دار پاس　بو کہ گردی تو ز خدمت روشناس
دیدنِ دانا عبادت ایں بود　فتح ابوابِ سعادت این بود!

④ قال رسول الله ﷺ صلّوا کمارأیتمونی اصلّی. یہ دلیل ہے کہ دین قیل وقال سے نہیں ملتا، بلکہ کسی صاحبِ حال کی بندگی اور غلامی دیکھ کر، اس کی حرکات وسکنات، قیام، رکوع، سجود میں اس کے ہر عضو سے جو عظمت الٰہیہ کے پیش نظر ایک خاص مسکنت اور عاجزی ٹپکتی ہے، اس کے مشاہدہ سے جو قلب پر اثر پڑتا ہے اور بندگی کی جو روح ملتی ہے وہ

کتابوں اور قیل وقال سے کہاں حاصل ہوتی ہے؟ جج اکبر الہ آبادی نے خوب فرمایا

؎ نہ کتابوں سے نہ وعظوں سے نہ زر سے پیدا   دین ہوتا ہے بزرگوں کی نظر سے پیدا

⑤ یہ امر مسلّم اور معقول ومشاہد ہے کہ دنیا کا کوئی فن بھی ماہرِ فن کی صحبت کے سوا حاصل نہیں ہوسکتا۔ مثلاً ڈاکٹری کے فن پر بہتر سے بہتر ہر زبان میں ہزاروں کتابیں بہت مفصل اور جامع موجود ہیں۔ مگر آج تک کوئی شخص صرف ان کتابوں کے مطالعہ سے ڈاکٹر نہیں بن سکا۔ ڈاکٹر بننے کے لیے معتدبہ وقت تک کسی ماہرِ فن کے پاس رہنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح کسی کامل کی جوتیاں سیدھی کیے بغیر تعلق مع اللہ نہیں پیدا ہوتا۔

؎ جو آگ کی خاصیت وہ عشق کی خاصیت   اک خانہ بخانہ ہے ایک سینہ بسینہ ہے

اگر صحبت کی ضرورت نہیں تو حضور اکرم ﷺ بلکہ جمیع انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسّلام کے بعثت ہی بے معنی ہوجاتی ہے۔ اس صورت میں تو لکھی لکھائی کتاب نازل کردی جاتی، لوگ خود بخود اس کا مطالعہ کرکے واصل باللہ ہوجاتے، رسول کی کیا ضرورت تھی؟

صحبتِ اولیاء سے محروم رہنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عالم تو بن جاتے ہیں مگر انسانیت کے آداب تک سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔

؎ شیخ شدی وزاہد شدی ودانشمند   ایں جملہ شدی ولے انسان نہ شدی

پھر بھی کچھ لوگوں کے معتقد ہوجانے پر پندار یہ کہ ہمچوں ما دیگرے نیست

؎ خواجہ پندارد کہ دارد حاصلے   حاصلِ خواجہ بجز پندار نیست

کسی صاحبِ نظر سے تشخیص کرانا ضروری ہے ؎

بنما بصاحب نظرے گوہر خود را   عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

ہمیں کہتی ہے دنیا تم ہو دل والے جگر والے
ذرا تم بھی تو دیکھو کہ ہو تم بھی تو نظر والے

الیٰ عدی بن عدی ص ۶:

یہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عامل تھے۔

ان للایمان فرائض وشرائع وحدودًا وسننًا.

فرائض سے اعمال مراد ہیں اور شرائع سے عقائد۔ یا ''شرائع'' کو اصول وفروع دونوں کے لیے عام لیا جائے علی سبیل التعمیم بعد التخصیص۔

حدود میں تین احتمالات ہیں:

① منہیات
② زواجر، یعنی زنا وسرقہ وغیرہ کی حدودِ شرعیہ
③ احکام کا مبدأ و منتہیٰ۔ مثلاً صوم کی ابتداء طلوعِ فجر سے ہے، اور انتہاء غروبِ آفتاب ہے۔

سنن سے مندوبات مراد ہیں یا طریقہء مسلوکہ فی الدّین۔

اس صورت میں یہ سب احکام کو شامل ہوگا۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے جزئیتِ اعمال ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

جواب:

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ مقصد نہیں کہ فرائض وشرائع وحدود وسنن ایمان کے اجزاء ہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ یہ امورِ ایمان کے مقتضیات ہیں۔

دوسرے نسخے میں ان الایمان فرائض وشرائع الخ ہے، مراد بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ پر اس کی دلالت زیادہ واضح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حمل مبالغۃً ہے۔

فان اعش فسابینهالکم:

ممکن ہے کہ اس میں ارادۂ تدوین حدیث کی طرف اشارہ ہو۔ چنانچہ آپ نے ۹۹ھ میں بڑے وسیع پیمانے پر تدوینِ حدیث کا کام شروع فرمایا۔ جس کی تفصیل عنوان ''تدوین حدیث'' کے تحت گزر چکی ہے۔

وان امت فما انا علیٰ صحبتکم بحریص:

انقطاع عما سوی اللّٰہ کی کیفیت کو کِس عجیب انداز سے بیان فرمایا، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی اس دولتِ عظمٰی سے نوازیں۔ آمین۔

وقال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي ص ٦:

اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ یوں استدلال فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا احیاء موتی پر ایمان تو پہلے سے تھا لہٰذا ”ولکنْ لّیطمئن قلبی“ سے زیادۃِ ایمان مطلوب ہے۔

جواب:

اطمینان کے معنی ہیں سکون وٹھہراؤ۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ جملہ تو اس پر دلیل ہے کہ آپ کو احیاء موتی کا یقین کامل اور اس پر ایمان بدرجہ اتم پہلے سے موجود تھا اس لیے کہ کسی چیز کا یقین ہوگا جب ہی تو اس کے دیکھنے کا شوق پیدا ہوگا۔ جتنا یقین زیادہ ہوگا اسی قدر شوق میں زیادتی ہوگی۔ اور فرطِ شوق سے قلب میں اضطراب وبیقراری پیدا ہوتی ہے جو دیکھنے کے بعد سکون سے بدل جاتی ہے۔

پس حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ احیاءِ موتی پر ایمان ویقین کامل ہو جانے کی وجہ سے شوق رؤیت نے دل کو بے قرار کر رکھا ہے۔ اس لیے اس کا سکون چاہتا ہوں۔

اس سے ثابت ہوا کہ اطمینانِ قلب سے زیادۃِ ایمان مراد نہیں، ایمانِ کامل تو پہلے سے موجود تھا۔ اگر معاذ اللہ پہلے یقین نہیں تھا تو دیکھنے کا شوق کیسے پیدا ہوا؟ مثلاً بیت اللہ کو دیکھنے کا شوق و بے قراری اس شخص میں پیدا ہو سکتی ہے جو اس کے وجود اور اس کی جلالت شان پر یقین کامل رکھتا ہو۔

اشکال:

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب پہلے سے یقین کامل تھا تو اللہ تعالیٰ نے ”اولم تؤمن“ کیوں فرمایا؟

جواب:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یقینِ کامل تھا اس لیے تو ”﴿ربّ ارنی کیف تحی الموتی﴾“ میں کیفیتِ احیاء دیکھنے کا سوال کیا۔ نفسِ احیاء سے متعلق نہیں پوچھا۔ کیف تین معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

① استفہام، کمافی قولہ کیف کان بدء الوحی الخ

② استعجاب، مثلاً کوئی چھوٹا بچہ بہت بھاری پتھر اٹھا لے تو استعجاباً کہا جائے گا۔ کیف حمل؟ ومن هذا القبيل قوله تعالیٰ (كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون.)

③ استعجاز، کقول الکافر۔

یحدّثناالرّسول بان سنحی وکیف حیاۃ اصداء وھام

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلام میں کیف استفہام کے لیے ہے مگر احتمال تھا کہ شاید کوئی غبی استعجاز کے لیے سمجھ لے۔ لہٰذا سوال وجواب یعنی ''اولم تؤمن قال بلیٰ'' سے اس احتمال کو دفع کر دیا۔

قال معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اجلس بنا نؤمن ساعۃ ص ٦ :

اس سے یوں استدلال فرمایا کہ ایمان تو پہلے سے موجود تھا، لہٰذا ''نؤمن'' کے یہ معنی ہوں گے کہ ایمان زیادہ کریں۔

جواب:

① اس کے معنی ہیں ''ایمان تازہ کریں'' چنانچہ حصنِ حصین میں مسند احمد بن حنبل ومعجم طبرانی کبیر کے حوالے سے حدیث ہے۔ **جدّدوا ایمانکم قیل یارسول اللہ کیف نجدّد ایماننا قال اکثروا من قول لاالٰہ الّا اللہ.**

② اگر زیادتی ہی مراد لینا ہے تو زیادۃ فی الفروع کے ہم بھی قائل ہیں۔

وقال ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، الیقین الایمان کلّہ ص٦:

اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ترکیب ایمان پر یوں استدلال فرماتے ہیں کہ ''کلہ'' سے ذواجزاء شے کی تاکید لائی جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ایمان مرکب ہے۔

بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے تو ہماری تائید ہوتی ہے۔ اس لیے کہ آپ نے صرف یقین کو پورا ایمان قرار دیا ہے، اور یقین مرکب نہیں۔

یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ اس قول کا ظاہر بتاتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان کو مرکب سمجھنے کے باوجود اس کا حمل یقین پر مبالغۃً کر رہے ہیں کیونکہ یقین اصل ایمان ہے۔ **کما یقال الحجّ عرفۃ.**

ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا پورا قول یوں ہے ''**الصبر نصف الایمان والیقین الایمان کلّہ**'' جملہ اولیٰ یعنی ''**الصبر نصف الایمان**'' امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کے لیے زیادہ واضح دلیل بن سکتا تھا۔ معلوم نہیں اسے امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیوں چھوڑا۔

③ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کا صحیح جواب یہ ہے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق **من قبیل اطلاق شئی علی متعلقاتہ** ہے۔

قال ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لایبلغ العبد حقیقۃ التّقویٰ الخ ص ٦:

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول سے تقوے کے مختلف مراتب ثابت ہوئے اور تقویٰ ایمان کا جزء ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے بھی متفاوت درجات ہیں۔

جواب:

ہم تقویٰ کو جزء ایمان تسلیم نہیں کرتے۔ تقویٰ کے لغوی معنی ہیں مضرت سے بچنا اور شرعاً ان چیزوں سے بچنا جو اخروی زندگی میں مضر ہوں۔

تقویٰ کے درجات:

تقوی کے سات درجات ہیں۔

(۱) شرک وکفر سے بچنا۔

(۲) بدعات سے۔

(۳) کبائر سے۔

(۴) کبائر وصغائر دونوں سے۔

(۵) مباحات مؤدیہ الی الحرام سے۔

(٦) مشتبہات سے۔

(۷) احتراز عما سوی اللہ تعالیٰ۔

یہ آخری درجہ خاص مقربین کو حاصل ہوتا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قول حتی یدع ماحاک فی الصدر سے تقوے کا چھٹا درجہ مراد ہے، یعنی مشتبہات سے احتراز۔

وقال مجاهد شرع لكم من الدين ماوصىٰ به نوحا الخ ص ٦:

مجاہد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم کے خاص شاگرد ہیں۔ انھوں نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم سے تیس مرتبہ قرآن مجید کی تفسیر پڑھی ہے۔ ان کے قول سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ یوں استدلال کرتے ہیں کہ جمیع انبیاء کا دین یعنی ایمان ایک ہے۔ معہذا یہ ادیان فروع میں مختلف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے درجات متفاوت ہوتے ہیں۔

جواب:

یہ آیت اور مجاہد رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ تفسیر احناف کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ اسی سے اصولِ دین میں اتحاد اور فروع میں اختلاف ثابت ہوا۔ پس احناف بھی یوں ہی کہتے ہیں کہ اصلِ ایمان مرکب نہیں اور اس میں زیادۃ ونقص کا کوئی احتمال نہیں۔ فروع میں کمی وزیادتی ہوتی ہے۔

وقیل مقصود البخاری رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ان مسألۃ زیادۃ الایمان ونقصہ متواردۃ فی الادیان کلّہا وتکون المطابقۃ باعتبار اٰخر الاٰیۃ ای قولہ تعالیٰ اَنْ اقیموا الدّین الخ لان الاقامۃ تکون متفاوتۃ،

وفیہ نظر لان الاستدلال لو کان بالاٰیۃ فماوجہ ذکر تفسیر مجاھد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ؟

وقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم شرعۃً وّمنہاجًا سبیلًا وسنّۃً ص ٦ :

یہ لف ونشر غیر مرتب ہے یعنی شرعہ کی تفسیر سنت۔ اور منہاج کی تفسیر سبیل ہے۔

امام رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ اس سے ایمان کے مختلف درجات ثابت ہوئے۔ کیونکہ شرعہ چھوٹے راستے کو کہا جاتا ہے، اور منہاج بڑے کو۔ اس طرح تفاوت ثابت ہوا۔

جواب:

یہ تفاوت فروعِ ایمان میں ہے جس سے ہمیں انکار نہیں۔

دعاؤکم ایمانکم ص ٦:

پوری آیت یوں ہے۔ ﴿**قل مایعبؤ بکم ربّی لولا دعآء کم**﴾ یعنی اگر تمہاری دعاء اور پکار نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ تمہاری ذرا بھی پرواہ نہ کرتے۔ کچھ انسانوں کی پکار اللہ تعالیٰ کے عذاب کو تھامے ہوئے ہے۔ صحیح مسلم میں حدیث ہے۔ لاتقوم السّاعۃ حتیٰ لایقال فی الارض اللّٰہ، اللّٰہ۔ ایک ضعیف حدیث ہے **لولا شبّان خشّع وبھائم رتّع وشیوخ رکّع واطفال رضّع لصبّ علیکم العذاب صبّا.** معلوم ہوا کہ ضعف اور عجز وانکسار اللہ تعالیٰ کی رحمت کو متوجہ کرتے ہیں۔

شعبان خشع کو سب سے پہلے لانے میں غالبًا اس کی اہمیت کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں جوانی میں خشوع کی بہت بڑی قدر ہے۔

در جوانی توبہ کردن شیوۂ پیغمبری ست
وقت پیری گرگ ظالم میشود پرہیزگار

وفی صحیح البخاری هل ترزقون وتنصرون الابضعفائکم وفی الخبرالصحیح ان نبیّا من الانبیاء قال جمع هوسلیمان علی نبیّناوعلیه الصّلوٰةوالسّلام خرج لیستسقی فاذاهوبنملة رافعة بعض قوائمها الی السّماء فقال ارُجعوافقداستجیب لکم من اجهل شأن نملة. (ردالمتارباب الاستسقاء)

جب بہائم اور شیوخ واطفال کے عجزِ اضطراری کا یہ اثر ہے تو جوانی میں خشوع اختیاری کا کیا درجہ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ کو بندوں کی پکار بہت محبوب ہے۔ قال الرّومی رحمه اللّٰه تعالیٰ ؎

چوں برارند از پریشانی حنین　　عرش لرزد از انین المذنبین
آں چناں لرزد کہ مادر بر ولد!　　دستِ شاں گیرد بباﻻ میکشد

حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ نے کیا معرفت کی بات ارشاد فرمائی ہے کہ حق تعالیٰ کے دربار میں ایک چیز نہیں ہے۔ اور جس دربار میں جو چیز نہیں ہوتی اس کی بڑی قدر ہوتی ہے۔ وہ چیز ہے بندوں کی گریہ وزاری اور ندامت وخواری۔ قال الرومی رحمه اللّٰه تعالیٰ ؎

کہ برابری کند شاہِ مجید　　اشک را در وزن با خونِ شہید
نالۂ مؤمن ہمے داریم دوست　　گو تضرع کن کہ ایں اعزاز اوست

وللّٰه درالقائل ؎

اذخلی فی الظّلام مبتهلا　　اجابه اللّٰه ثم لبّاه
سالت عبدی وانت فی کنفی　　وکلّ ماقلت قدسمعناه
وصوتک تشتاقه ملائکتی　　وذنبک الاٰن قدغفرناه

حضوراکرم ﷺ نے سبعة یظلّهم اللّٰه فی ظلّه یوم لاظلّ الاظلّه، کے تحت رجل ذکر اللّٰه خالیًا ففاضت عیناه بھی ذکر فرمایا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم دعاء کو ایمان قرار دے رہے ہیں۔

جواب:

یہ حمل مبالغۃً ہے۔ مقصد یہ ہے کہ دعاء آثارِ ایمان میں سے ہے۔

یا استدلال یوں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم ﴿ایمانکم سے دعائکم ﴾ کی تفسیر فرمارہے ہیں بطریقِ

اطلاق الجزء وارادۃ الکل۔

جواب:

ایمان پر دعاء کا اطلاق بعلاقۂ جزئیت نہیں بلکہ بطریق اطلاق المسبب وارادۃ السبب ہے۔ ایمان دعاء کا سبب ہے، جیسے کہ اس کے برعکس ﴿ما كان الله ليضيع ايمانكم﴾ میں ایمان سے نماز مراد ہے۔

حدثنا عبیداللہ بن موسیٰ ص ۶

بنی الاسلام علی خمس:

اس حدیث میں اسلام کو خیمے سے تشبیہ دی گئی ہے جیسا کہ خیمے کے درمیان میں ایک بڑا عمود ہوتا ہے اور اطراف میں اوتار واوتاد ہوتے ہیں، اسی طرح اسلام کا ایک عمود ہے کہ جس کے سواء اسلام باقی ہی نہیں رہ سکتا۔ وہ ہے ایمان یعنی تصدیقِ قلبی۔ اسلام کے بقیہ احکام کو خیمے کے اوتار واوتاد سے تشبیہ دی ہے۔ جس طرح خیمہ گرمی، سردی، بارش وغیرہ آفات جسمانیہ سے حفاظت کرتا ہے، اسی طرح اسلام آفاتِ آخرت سے محفوظ رکھتا ہے۔

''لا الٰہ الا اللہ'' پڑھنے کے دو طریقے ہیں۔ بطریق اخبار اور بطریقِ ورد۔ کلمۂ شہادت صرف بطریق اخبار ہی مستعمل ہے اس کا ورد معروف نہیں۔ غالباً اسی بناء پر ''لا الٰہ الا اللہ'' کے ساتھ ذکرِ رسالت ضروری نہیں اور اشہد ان لا الٰہ الا اللہ کے ساتھ شہادتِ رسالت کا التزام کیا جاتا ہے، اذان واقامت کے کلمات بھی اسی نہج پر ہیں۔

ارکان خمسہ کی وجہ تخصیص

اشکال:

ارکان خمسہ تو اور بھی ہیں، صرف پانچ کی تخصیص کیوں کی گئی؟

جواب:

① ان پانچ ارکان میں حصر مقصود نہیں، صرف اشہر ارکان کو بیان کر دیا۔

② ارکانِ اسلام کی مختلف انواع میں سے ہر نوع کا ایک ایک رکن بیان کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ احکام یا قبیلِ اعتقاد سے ہوں گے یا اعمال سے۔ امور اعتقادیہ میں سے شہادتین کا ذکر فرمایا۔

پھر اعمال کی دو قسمیں ہیں: ایجابی وسلبی۔ اعمالِ سلبیہ میں سے ذکر صوم پر اکتفاء فرمایا۔ پھر اعمالِ ایجابیہ کی تین قسمیں ہیں۔ محض بدنی، محض مالی، بدنی و مالی دونوں سے مرکب، محض بدنی میں سے نماز، محض مالی میں سے زکوٰۃ اور مرکب میں سے حج کو بیان فرمایا۔

صحیح مسلم میں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم نے پڑھا وصیام رمضان والحج. ایک شخص نے کہا، الحج وصیام رمضان. آپ نے فرمایا، لاصیام رمضان والحج هکذا اسمعته من رسول الله ﷺ. اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں حضور اکرم ﷺ نے صوم رمضان کو حج سے مقدم فرمایا تھا، لہٰذا صحیح بخاری میں جو ذکرِ حج مقدم ہے اسے روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کسی راوی کو وہم ہو گیا ہو۔

صحیح مسلم میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم کی تصحیح سے امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کے استاذ حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ واؤ ترتیب کے لیے آتا ہے۔

ابن صلاح رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس استدلال کا جواب خود شوافع میں سے نووی اور حافظ رحمهما الله تعالیٰ نے یہ دیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنہم نے یہ تصحیح اس لیے نہیں فرمائی کہ ان کے ہاں واؤ ترتیب کے لیے ہے، بلکہ تصحیح سے مقصد یہ تھا کہ حضور اکرم ﷺ سے الفاظ جس طرح ثابت ہوں ان کو حتی المقدور ویسے ہی نقل کرنے کا اہتمام کرنا چاہیے۔

واؤ اگرچہ ترتیب کے لیے نہیں آتا مگر ترتیبِ ذکری میں کلامِ بلغاء میں عموماً اور کلام اللہ وکلام الرّسول ﷺ میں خصوصاً کوئی نکتہ ضرور ہوتا ہے۔ چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے ”ان الصّفا والمروة من شعائر الله“ کی ترتیب ذکری ملحوظ رکھتے ہوئے صفا سے سعی کی ابتداء فرمائی اور فرمایا نبداء بما بدأ الله به، ان الصّفا والمروة من شعائر الله.

اس حدیث میں صوم کو حج سے مقدم کرنے کی حکمت حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ صوم کی فرضیت حج سے پہلے ہوئی ہے۔ صوم سنہ ۲ ہجری میں فرض ہوا اور حج علیٰ اختلاف الاقوال سنہ ۶ ھ یا سنہ ۹ ھ میں فرض ہوا۔ چونکہ صوم کی فرضیت مقدم تھی لہٰذا ترتیب ذکری میں بھی اسے مقدم رکھنا مناسب تھا۔

حكمة الترتيب فی فرضية الاركان الاربعة

حضرت نانوتوی قدس سرہ نے اس کی عجیب حکمت تحریر فرمائی ہے جو ایک مبسوط تقریر پر مبنی ہے۔

تقریر حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ:

حضرت نانوتوی قدس سرہ کی یہ تقریر کسی دوسری کتاب میں نظر سے نہیں گزری۔ فرماتے ہیں کہ عبادات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق اللہ تعالیٰ کی شان حاکمانہ سے ہے کہ وہ حاکم ہیں اور ہم محکوم۔ اور دوسری شانِ محبوبیت سے تعلق رکھتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیں کہ بعض عبادات شانِ جلالی کی مظہر ہیں اور بعض شانِ جمالی کی، نماز اور زکوٰۃ حاکمانہ شان کی مظہر ہیں۔ چنانچہ اذان دربارِ شاہی کھلنے کی گھنٹی ہے۔ دربار میں حاضری کے لیے بدن اور لباس کی صفائی کا اہتمام کیا جاتا ہے اور عمدہ لباس اختیار کیا جاتا ہے۔ اور دربار کی طرف بھاگتے ہوئے نہیں بلکہ وقار کے ساتھ جایا جاتا ہے۔ حاکم کی خاص مجلس میں حاضر ہونے سے قبل کچھ وقت باہر انتظار کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا نماز میں بھی مناسب یہ ہے کہ جماعت قائم ہونے سے کچھ پہلے مسجد میں پہنچ کر انتظار کرے۔ اس کے بعد اللہ اکبر کہتا ہوا ہاتھوں کے اشارے سے اس عالم کو پس پشت ڈال کر بارگاہ الٰہی میں حاضر ہوتا ہے۔ حاکم کے دربار میں پہنچ کر سب لوگ پہلے سلام اور آداب بجالاتے ہیں۔ اس لیے حکم ہوا کہ نماز شروع کرتے ہی امام اور سب مقتدی ثناء پڑھیں۔ اس کے بعد سب حاضرین کی طرف سے ایک نمائندہ درخواست پیش کرتا ہے۔ اس لیے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ صرف امام ہی پڑھے، کیونکہ یہ درخواست ہے۔ درخواست کا مضمون بھی اللہ تعالیٰ نے خود ہی سکھلا دیا۔ اس لیے سورت کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ”سورۂ تعلیم المسئلۃ“ بھی ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث ہے **سمعت رسول اللہ ﷺ یقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصّلٰوۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسأل فاذاقال العبد الحمدللّٰہ ربّ العالمین، قال اللہ تعالیٰ حمد نی عبدی. واذاقال الرّحمٰن الرّحیم قال اللّٰہ تعالیٰ اثنیٰ علیّ عبدی واذاقال مٰلک یوم الدّین قال مجدنی عبدی. واذاقال ایاک نعبدوایاک نستعین قال ھٰذابینی وبین عبدی ولعبدی ماسأل. فاذاقال اھدناالصّراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم. غیرالمغضوب علیھم ولاالضّالین قال ھٰذالعبدی ولعبدی ماسأل (رواہ مسلم)**

شیخ اکبر رحمہ اللہ تعالیٰ فتوحات میں اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کی ہر آیت پر کچھ توقف کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جواب مل رہا ہو اور نمازی ادھر توجہ کیے بغیر پڑھتا چلا جائے، یہ خلاف ادب ہے۔ شیخ اکبر رحمہ اللہ تعالیٰ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ میں جب تک جواب نہیں سن لیتا آگے نہیں چلتا۔ حدیث

سے بھی ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ سورۂ فاتحہ کی ہر آیت پر وقف فرماتے تھے۔

اس کے بعد سب مقتدی آمین کہہ کر امام کی پیش کردہ درخواست کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس دعا کے جواب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بواسطۂ امام قرآن مجید کا کچھ حصہ پڑھ کر سنا دیا جاتا ہے کہ تم نے اھدنا الصّراط المستقیم میں جو ہدایت طلب کی ہے اس کے جواب میں ہم تمھیں یہ کتاب دیتے ہیں جو ھدًی لّلمتقین ہے۔

نماز میں یہاں تک تو صرف زبان سے حمد وثناء تھی۔ آگے جوارح سے بھی آداب بجالانے کے لیے رکوع میں جھک جاتا ہے۔ اس کے بعد امام سمع اللہ لمن حمدہ کہہ کر بشارت دیتا ہے کہ آپ کی قولی وفعلی حمد قبول ہوگئی ہے۔ اس بشارت پر بطور شکر مقتدی ربّنا ولک الحمد کہہ کر مزید حمد کرتے ہیں۔ پھر احکم الحاکمین کے سامنے انتہائی تذلّل کے اظہار کے لیے اشرف الاعضاء یعنی چہرہ خاک میں ملا دیتا ہے، اور مکرر سجدہ کر کے یہ ظاہر کرتا ہے کہ شانِ جلالی وجمالی دونوں پر مرمٹنے کے لیے تیار ہے۔

آخر میں دربار سے واپس ہوتے وقت التحیّات للّٰہ والصّلوات والطیّبات، یعنی قولی، بدنی، اور مالی ہر قسم کی عبادت کا نذرانہ پیش کرتا ہے۔ پھر اچانک خیال آتا ہے کہ کہاں میں اور کہاں یہ دربار معلّیٰ؟ تو سوچتا ہے کہ یہ شرف حضور اکرم ﷺ کے واسطہ سے ملا ہے تو آپ ﷺ پر سلام پڑھتا ہے۔ پھر خیال آیا کہ آنحضرت ﷺ کو ہم نے خود تو نہیں دیکھا لہٰذا آپ کی تعلیمات کے پہنچانے میں جو لوگ ذریعہ بنے ہیں، ان پر بھی وعلیٰ عباد اللہ الصّالحین کہہ کر سلام بھیجتا ہے۔

یہاں وہم ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہوئے غیر اللہ کا ذکر تو شرک ہے۔ اگرچہ یہ اعتراض اس لیے صحیح نہیں کہ یہاں تو غیر اللہ پر صرف سلام بھیجا گیا ہے، غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوئی۔ مگر معترض تو کالاعمی ہوتا ہے۔ لہٰذا اشھد ان لاّ الٰہ الاّ اللّٰہ پڑھ کر اس وہم کا ازالہ کردیا۔ پھر اشھد انّ محمّدًا عبدہ ورسولہ میں جب حضور اکرم کا نام آیا تو دوبارہ درود شریف پڑھنے پر مجبور ہوگیا۔

دربار سے اٹھتے وقت یہ دستور ہے کہ بغرضِ اہتمام وتاکید پیش کردہ درخواست کے مضمون کا اجمالاً اعادہ کیا جاتا ہے۔ اس لیے نماز کے بالکل آخر میں کوئی مختصر اور جامع دعا پڑھی جاتی ہے۔ آخر میں سلام کہہ کر اس دربار سے رخصت ہوکر عالم دنیا میں لوٹ آتا ہے۔

نماز پڑھ کر جب احکم الحاکمین کی حکومت کو عملاً تسلیم کرلیا تو زکوٰۃ کا محصول لازم ہوجاتا ہے۔ زکوٰۃ شانِ جلالی یعنی حاکمانہ

شان کا مظہر ہے۔ اس میں اگر اللہ تعالیٰ کل مال ادا کرنے کا حکم دیتے تو بھی ظلم نہ ہوتا۔ اس لیے کہ سب کچھ انھی کی عطا ہے، ﴿ومما رزقنٰھم ینفقون﴾ میں اسی طرف اشارہ ہے کہ ان سے جو کچھ وصول کیا جاتا ہے، وہ ہمارا ہی دیا ہوا ہے۔ اس کے باوجود یہ محض اللہ تعالیٰ کا کرم ہے کہ صرف اغنیاء کو سال بھر میں صرف ایک مرتبہ کل مال کا صرف چالیسواں حصہّ ادا کرنے کا حکم فرمایا۔

غرضیکہ صلوٰۃ وزکوٰۃ شان جلالی کے مظہر ہیں، اور صوم وحج شانِ جمالی کے مظہر ہیں۔ اس کے سمجھنے کے لیے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ دنیا میں کسی سے محبت کرنے کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔

اسبابِ محبت:

اسبابِ محبت پانچ ہیں۔ حسن وجمال، مال، نوال، کمال، قرب۔

حسن وجمال میں فرق ہے۔ مجدّد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مکتوبات میں اور حضرت نانوتوی قدس سرہ نے بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ حسن کے معنی ہیں دوسروں کی نظر میں اچھا ہونا، **کمایقال احسن عندہ.**

پس ادراکِ حسن میں طبائع مختلف ہوتی ہیں۔

گفت لیلیٰ را خلیفہ کاں توئی
کز تو مجنوں شد پریشان وغوی
از ہمہ خوباں تو افزوں نیستی
گفت خامشی چوں تو مجنوں نیستی
دیدۂ مجنوں اگر بودے ترا!
ہر دو عالم بے خطر بودے ترا
دیدِ لیلیٰ کے لیے ہے دیدۂ مجنوں ضرور
میری آنکھوں سے دیکھے کوئی تماشا تیرا

اور جمال فی نفسہ بلا اعتبار غیر ہوتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ پر حسن کا اطلاق نہیں ہوتا، جمال کا ہوتا ہے۔ **کما ورد ان اللہ جمیل یحبّ الجمال.**

دنیا کا دستور ہے کہ ہر مالدار سے محبت ہوتی ہے۔ خواہ اس کے مال سے کسی کو فائدہ کچھ بھی نہ ہو تو بھی لوگ اس سے محبت کرتے ہیں۔

رأیت النّاس قد مالوا الیٰ من عندہ مال
ومن لاّ عندہ مال فعنہ النّاس قدمالوا
رأیت النّاس قدذھبوا الیٰ من عندہ ذھب
ومن لاّعندہ ذھب فعنہ النّاس قدذھبوا
رأیت النّاس منفضۃ الیٰ من عندہ فضّۃ
ومن لاّعندہ فضۃ فعنہ الناس منفضّۃ

نوال سے احسان مراد ہے۔ محسن کے سامنے انسان کی آنکھ ضرور جھک جاتی ہے، مشہور ہے، انّ الانسان عبد الاحسان. اور جو محسن کا حق نہ پہچانے وہ حقیقت میں انسان ہی نہیں ۔

ایں کہ مے بینی خلافِ آدم اند　　نیست آدم درغلاف آدم اند
آدمی را آدمیت لازم ست　　عود را گر بو نباشد ہیزم ست

محبت کے یہ پانچوں اسباب اللہ تبارک وتعالیٰ میں بدرجۂ اتم موجود ہیں تو ان سے محبت بھی بدرجۂ اتم ہونی چاہیے۔ ۔

عشقِ مولیٰ کے کم از لیلیٰ بود　　گوئے گشتن بہرِ او اولیٰ بود

اس کے بعد یہ سمجھیں کہ عشق ومحبت کا پہلا درجہ یہ ہے کہ عاشق اپنی لذّات بھول جاتا ہے۔ دنیا میں الذ اللذات تین چیزیں ہیں۔ اکل وشرب، نوم، جماع، محبت کے اس درجہ کا مظہر صوم ہے۔ سال بھر میں صرف ایک ماہ کے لیے وہ بھی چند گھنٹوں تک ان لذات کو ترک کردینے سے گویا انسان نے اس درجۂ عشق کو طے کرلیا۔ اس کے بعد عشق کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ محبوب کے گھر کا دیوانہ وار طواف کرنے لگے، اس کا مظہر حج ہے۔ دیوانوں جیسا لباس ۔

لنگلے زیر و لنگلے بالا! 　نے غمِ دزد و نے غم کالا

برہنہ سر، بال بکھرے ہوئے، زینت اور خوشبو وغیرہ سے بعید، خط بنوانے اور ناخن کاٹنے کا ہوش نہیں، شوق میں والہانہ طور پر لبیک کے نعرے لگاتا ہوا بیت اللہ کی زیارت کو چلا جارہا ہے۔ مستانہ وار محبوب کے گھر کا طواف کرتا ہے، کبھی حجر اسود کو چومتا ہے، کبھی ملتزم سے لپٹتا ہے، کبھی میدانِ عرفات میں جھلس دینے والی گرم ہواؤں میں کھڑا ہوکر دعائیں مانگتا ہے۔ پھر منیٰ میں جب شیطان مخلص وہمدرد بن کر عاشق کو نصیحت کرنے آتا ہے تو اسے کنکریاں مارتا ہے۔

غرضیکہ حج کے تمام تر افعال ایسے عاشق کامل کے مظہر ہیں جو جنون تک پہنچ گیا ہو، قال القیس ۔

امر علیٰ الدّیار دیارِ لیلیٰ　　اقبّل ذا الجدار وذا الجدارا
وماحبّ ھذی الدّیار شغفن قلبی　　ولکن حبّ من سکن الدّیارا

عشق کا آخری درجہ جان کی نذر پیش کرنا ہے۔ محبوب حقیقی نے ایک دنبہ کی قربانی کو اس کے قائم مقام کردیا۔ یہ محض ان کا کرم ہے، ورنہ جان قربان کرنے سے بھی محبت کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔

جان دی دی ہوئی انھی کی تھی　　حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ چونکہ صوم، عشق کے پہلے درجہ کا مظہر ہے اور حج دوسرے درجہ کا، اس لیے صوم کی فرضیت بھی

پہلے ہوئی، اور اسی لیے صوم کا زمانہ یعنی رمضان بھی ایام حج سے مقدم رکھا گیا۔

نیز دیارِ محبوب میں حاضری سے قبل تحلیہ وتزیین ضروری ہے، اور تحلیہ موقوف ہوتا ہے تجلیہ پر، پس رمضان میں ترکِ لذات سے تجلیہ اور تکثیرِ صلوٰۃ وتلاوۃِ قرآن سے تحلیۂ روح وقلب ہوتا ہے ۔

دور باش افکارِ باطل دور باش اغیار دل　　سج رہا ہے ماہِ خوباں کے لیے دربارِ دل

اب دربار میں جانے کے لائق ہوا تو رمضان ختم ہوتے ہی حاضری کی اجازت مل گئی یعنی اشہرِ حج شروع ہو گئے، شوال سے قبل احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے۔

صلوٰۃ وزکوٰۃ چونکہ شان آمرانہ کے مظہر ہیں، اس لیے ان پر جبر کیا جائے گا۔ **کما قال تعالیٰ (فان تابوا واقاموا الصّلوۃ واتوا الزّکوۃ فخلّوا سبیلھم.) وقال ابوبکر الصدیق رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ واللّٰہ لاقتلن من فرق بین الصّلوۃ والزکوۃ فان الزّکوۃ حقّ المال واللّٰہ لو منعونی عناقا او عقالا کانوا یؤدّونھا الیٰ رسول اللّٰہ ﷺ لقاتلتھم علی منعھا،**

اس کے برعکس صوم وحج میں محبوبانہ انداز کے مطابق استغناء کا اظہار فرماتے ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے: **من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للّٰہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ.**

اور حج کے بارے میں فرماتے ہیں: **﴿وللّٰہ علی النّاس حِجّ البیت من استطاع الیہ سبیلاً. ومن کفر فان اللّٰہ غنی عن العٰلمین.**

باب امور الایمان ص ۶

اوپر کے باب میں ایمان کے پانچ ارکان کا ذکر تھا۔ اب اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے اور بھی بہت سے ارکان ہیں۔ اس سے صرف احناف پر رد مقصود نہیں، بلکہ مرجیہ پر رد مقصود اصلی ہے جو اعمال کو لاشے قرار دیتے ہیں۔

اہل سنت میں تو محض اختلافِ نظر ہے۔ **فعند البخاری رحمہ اللّٰہ تعالیٰ نسبۃ الشعب الی الایمان کنسبۃ الاغصان الی الشّجر وعند الاحناف رحمھم اللّٰہ تعالیٰ کنسبۃ الاغصان الی الاصل.**

قرآن مجید کی دو آیتیں ترجمۃ الباب میں ذکر کی ہیں جو امور ایمان کو شامل ہیں۔ اور اصول، فروع، حسن معاشرت، تزکیۂ نفس وریاضت وغیرہ کو جامع ہیں۔ یہ دونوں آیتیں جداگانہ ہیں مگر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو جمع کر کے ایسی

ترتیب سے رکھا کہ آیت اولیٰ کی انتہا اور ثانیہ کی ابتداء متحد ہے۔ آیۂ اولیٰ کے آخر میں ہے، واولٰئک ھم المتّقون، مشار الیہ مومنین ہیں اور آیۂ ثانیہ قدافلح المؤمنون سے شروع ہوتی ہے۔ دونوں کی ترتیب مختلف ہے۔

دوسری آیت میں مؤمنون کی صفات یا کاشفہ ہیں یا مادحہ۔ مفسرین نے دونوں احتمال بیان کیے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال صورتِ اولیٰ کی بناء پر ہوسکتا ہے۔

اشکال:

لیس البرّان تولّوا وجوھکم قِبَل المشرق والمغرب الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ توجہ الی القبلہ برّ نہیں۔ اور دوسرے مقام پر توجہ الی القبلہ کا حکم دیا گیا ہے، جس سے اس کا برّ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب:

ایک برّ کی صورت ہوتی ہے اور دوسری اس کی روح وحقیقت۔ مقصد یہ ہے کہ توجہ الی القبلہ برّ کی صورت ہے۔ اور برّ کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی رضا کی تحصیل ہے، لہٰذا وہ جدھر منہ کرنے کا حکم فرمائیں اسی جہت کا استقبال برّ ہو جائے گا۔

الایمان بضع وستون شعبة:

بضع کا اطلاق تین سے نو تک آتا ہے تو بضع وستون کے معنی یہ ہوئے کہ ساٹھ سے کچھ اوپر، بعض روایات میں بضع وسبعون کا ذکر آیا ہے اور بعض میں بضع وستون اوبضع وسبعون. شک کے ساتھ آیا ہے، اور بعض میں ست وسبعون اوسبع و سبعون ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ابوعامر سے صرف بضع وستون کی روایت ہے۔ مگر یہ قلت تتبع ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ان سے بضع وسبعون کی روایت بھی ہے۔

وجوہ تطبیق:

① عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

② حضور اکرم ﷺ کو پہلے کم شعبوں کا علم دیا گیا ہوگا بعد میں اضافہ کر دیا گیا۔

③ بعض دفعہ جنس میں سے کوئی خاص نوع ایسی اہم ہوتی ہے کہ اسے جنس سے الگ مستقل شمار کرنے لگتے ہیں۔

پس اگر صرف اجناس کو شمار کیا جائے تو عدد کم ہوگا اور اگر بعض اہم انواع کو بھی شمار کر لیا جائے تو بڑھ جائے گا۔ مثلاً انفاق فی سبیل اللہ ایک جنس ہے اور زکوۃ اس کی ایک نوع ہے، تو بعض دفعہ زکوۃ کی اہمیت کے پیش نظر اسے انفاق فی سبیل اللہ سے علیحدہ مستقل طور پر شمار کیا جاتا ہے۔

④ ستون اور سبعون وغیرہ الفاظ تحدید کے لیے نہیں تا کہ تعارض کا وہم ہو۔ بلکہ ان الفاظ سے تکثیر مراد ہے یعنی ایمان کے بہت سے شعبے ہیں، لہٰذا کوئی تعارض نہ رہا۔

باقی یہ سوال رہا کہ ستون اور سبعون کے الفاظ تکثیر کے لیے کیوں استعمال ہوتے ہیں؟ سو اس کے سمجھنے کے لیے عدد کی تقسیمات اور اقسام کا معلوم کرنا ضروری ہے۔

اعداد کی اقسام:

عدد میں تین تقسیمیں ہیں:

① تقسیم بحسب الانقسام۔ اس تقسیم میں دو قسمیں ہیں۔ زوج و فرد۔

② تقسیم بحسب الجزر۔ اس میں بھی دو قسمیں ہیں۔ اصم و ناطق۔

اصم:

اس عدد کو کہا جاتا ہے جس کا جزر انتہائی کوشش کے باوجود معلوم نہ ہو سکے، گویا کہ یہ تلاش کرنے والوں کی آواز سننے سے بہرہ ہے۔ مثلاً چھ، سات، آٹھ وغیرہ انتہائی کوشش اور حساب کے جدید طریقوں کی ایجاد اور ایٹم کی تخریج کے باوجود ان کا جزر معلوم نہیں ہو سکا۔

ناطق:

وہ عدد ہے جس کا جزر بسہولت معلوم ہو جائے گویا کہ وہ خود بول رہا ہے۔ مثلاً چار، نو، سولہ وغیرہ ان کا جزر علی الترتیب دو، تین، اور چار ہے۔

جزر:

عدد مضروب فی نفسہ کو کہتے ہیں اور اس کے حاصلِ ضرب کو "مربع" کہا جاتا ہے۔

③ تقسیم بحسب الاجزاء:

اس میں تین اقسام ہیں۔ عدد ناقص، زائد، تام۔

ناقص:

وہ عدد ہے کہ اس کی کسور کا مجموعہ اس عدد سے کم رہے مثلاً چار۔ اس سے دو کسور نکل سکتی ہیں۔ ایک نصف یعنی

دو اور دوسری ربع یعنی ایک، ان دونوں کا مجموعہ تین ہوا جو کہ اصل عدد یعنی چار سے کم ہے۔

عدد زائد:

اسے کہتے ہیں کہ اس کی کسور کا حاصل جمع اس سے بڑھ جائے۔ مثلاً بارہ کہ اس کا نصف (چھ) اور ربع (تین) اور ثلث (چار) اور سدس (دو) اور بارھواں حصہ (ایک)، ان سب کا مجموعہ سولہ ہے، جو کہ اصل عدد (بارہ) سے زائد ہے۔

عدد تام:

وہ ہے کہ اس کی کسور کا مجموعہ اصل عدد کے برابر ہو مثلاً چھ۔ اس کے نصف (تین) اور ثلث (دو) اور سدس (ایک) کا مجموعہ بھی چھ ہے۔

اس کے بعد واضح ہو کہ چھ ایسا عدد ہے کہ اس کے تحت پہلی دو قسموں کی جملہ اقسام یعنی زوج وفرد اور ناطق واصم آجاتی ہیں۔ اور تقسیم ثالث کی اقسام میں سے اکثر یعنی دو قسمیں (ناقص وتام) چھ میں آجاتی ہیں۔ اور عدد تام افضل بھی ہے۔ پس تقسیم ثالث کی اقسام میں سے اکثر وافضل چھ تک آجاتی ہیں۔ ان خصوصیات کی بناء پر کلام عرب میں چھ کا عدد کثرت کے لیے استعمال ہونے لگا۔

والسبعة فوق الستة فعدّ كاملا وسمّى الاسد سبعا لكمال قوّته.

پھر مزید تاکید کے لیے ساٹھ اور ستر کا استعمال ہوا۔ پھر اور زیادہ تکثیر وتاکید کے لیے ستر ہزار استعمال ہونے لگا۔ اس عدد کا تکثیر کے لیے آنا نص سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی میں حضور اکرم ﷺ سے آیہ کریمہ ﴿**ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه**﴾ کی تفسیر یوں منقول ہے کہ اگر آسمان سے لوہے کا کوئی اتنا وزنی کرہ پھینکا جائے جو رات سے قبل زمین تک پہنچ جائے، اتنا وزنی کرہ اگر جہنم کی زنجیر کی ایک طرف سے پھینکا جائے تو چالیس برس میں بھی دوسری طرف نہ پہنچ پائے۔ اندازہ لگائیے کہ یہ زنجیر کتنی لمبی ہوگی، معہذا اسے **سبعون ذراعاً** سے تعبیر فرمایا، اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت میں **سبعون** کا عدد تکثیر کے لیے ہے۔

اس سے ایک اور اشکال بھی حل ہو جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اکثر روایات میں مختلف مواقع پر **سبعون یا سبعون الفا** کا لفظ مذکور ہے۔ اسی طرح مفسرین، محدثین اور مؤرخین وغیرہ بھی عموماً یہی عدد ذکر کرتے ہیں، اس پر تعجب ہوتا ہے کہ ہمیشہ ہر واقعہ میں یہی عدد کیوں رہا؟ اس کا حل صرف یہی ہے کہ اس عدد کو تکثیر کے لیے قرار دیا جائے۔ اسی طرح ﴿**ان تستغفر لهم سبعين مرّةً فلن يغفر الله لهم**﴾ میں بالاتفاق تکثیر مراد ہے۔

ان عدد کے علاوہ الف کا عدد بھی تکثیر کے لیے مستعمل ہے۔ اس لیے کہ کلام عرب میں یہ سب سے بڑا عدد ہے۔ اس کے اوپر اور کوئی عدد نہیں۔ ﴿لیلة القدر خیر من الف شهر﴾ کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں الف سے تکثیر مراد ہے، تحدید مراد نہیں۔

چالیس اور پچاس کا عدد بھی کثرت کے لیے آتا ہے۔ اس کی وجہ باب رفع العلم وظهور الجهل میں آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

شعب ایمان پر متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ منها شعب الایمان للحافظ ابی بکر البیهقی وفوئد المنهاج للامام ابی عبداللّٰه الحلیمی. وشعب الایمان للشیخ عبدالجلیل. وکتاب النصائح لاسحق بن القرطبی. ووصف الایمان وشعبه الامام ابی حاتم بن حیان.

قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ واقربها الی الصواب طریقة ابن حبان لکن لم نقف علی بیانها من کلامه وقد لخصت مما اوردوه ما اذکره. اس کے بعد شعب ایمان کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ آخر میں فرماتے ہیں۔ فهذه تسع وستون خصلة ویمکن عدها تسعا وسبعین خصلة باعتبار افراد ماضم بعضه الی البعض مما ذکروا اللّٰه اعلم.

وقال العینی رحمه اللّٰه تعالیٰ قال الامام ابو حاتم بن حبّان بکسر الحاء وتشدید الموحدة البستی فی کتاب وصف الایمان وشعبه. تتبعت معنی هذا الحدیث مدة وعددت الطاعات فاذا هی تزید علی هذا العدد شیئا کثیرا فرجعت الی السنن فعددت کل طاعة عدّها رسول اللّٰه ﷺ من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فرجعت الی کتاب اللّٰه تعالیٰ فعددت کل طاعة عدّها الله من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فضممت الی الکتاب السنن واسقطت المعاد فاذا کل شئی عده الله ورسوله علیه السلام من الایمان بضع وسبعون لا یزید علیها ولا ینقص فعلمت ان مراد النبی ﷺ ان هذه العدد فی الکتاب والسنة.

عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی شعب ایمان کو شمار کیا ہے جن کا مجموعہ ستتر ہے۔

والحیاء شعبة من الایمان

اشکال:

بضع وستون شعبة میں حیاء بھی داخل ہے تو اسے مستقل طور پر کیوں ذکر فرمایا؟

جواب:

یہ تخصیص اہتمامِ شان کے لیے ہے، کیونکہ حیاء کی وجہ سے معاصی سے اجتناب اور عبادات پر استقامت حاصل ہوتی ہے، قلت حیاء سے معاصی پر جرأت ہوتی ہے، قال النبی ﷺ ان مما ادرک الناس من کلامه النبوة الاولیٰ اذالم تستحی فاصنع ماشئت (رواه البخاری) اسی کا ترجمہ ہے۔

بے حیا باش وہر چہ خواہی کن

دوسرا اشکال:

حیاء تو فطری امر ہے اور ایمان امر اختیاری ہے تو حیاء کو ایمان کا شعبہ کیسے قرار دیا گیا جبکہ بہت سے کفار میں بھی حیاء پائی جاتی ہے؟

جواب:

یہاں فطری حیاء مراد نہیں، بلکہ حیاء کسبی مراد ہے جو عمل کی مزاولت ومداومت سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً جو شخص ہمیشہ نماز پڑھتا ہو اسے ترکِ نماز سے انقباض ہوگا یا عرصہ سے داڑھی رکھے ہوئے ہے تو اب داڑھی کٹانے سے حیاء مانع ہوگی۔

معنیٰ الحیاء:

قال الراغب الحیاء انقباض النفس عن القبائح وترکه لذلک وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ قال غیره (الراغب) هو انقباض النفس خشية ارتکاب مایکره اعمّ من ان یکون شرعیًا اوعقلیًا اوعرفیا ومقابل الاول فاسق والثانی مجنون والثالث ابله، مگر حیاء شرعی حیاء عقلی کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ شریعت کے سب احکام خواہ اصول ہوں یا فروع، عقلِ سلیم وفطرتِ صحیحہ کے موافق ہیں۔

حیاء عرفی بھی محمود ہے، بشرطیکہ حیاء شرعی سے مزاحم نہ ہو۔ بوقت مزاحمت حیاءِ عرفی کا ترک کرنا ضروری ہوگا۔ جیسے کہ حضرت عائشہ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: نعم النساء نساء الانصار لم یکن یمنعهن الحیاء ان یتفقهن فی

الدین. البتہ اگر حیاءِ عرفی کو برقرار رکھتے ہوئے کسی ذریعہ سے دینی ضرر سے بچا جا سکے تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ جیسے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اکرم ﷺ سے مسئلہ مذی حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی معرفت سے دریافت کیا۔ اس صورت میں دینی نقصان بھی نہ ہوا، اور حیاءِ عرفی کا ترک بھی لازم نہ آیا۔

اس حدیث میں شعبِ ایمان میں سے صرف حیاء کا ذکر ہے۔ صحیح مسلم میں یہ تفصیل ہے، فافضلها لا الٰہ الا اللّٰہ وادناها اماطة الاذی عن الطریق والحیاء شعبة من الایمان. اس سے معلوم ہوا کہ شعب ایمان متفاوت ہیں، اعلیٰ، ادنیٰ، متوسط۔ حیاء شعبۂ متوسطہ ہے۔

باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده ص ٦

اس باب سے بھی باب سابق کی طرح مرجیہ پر رد کرنا مقصود ہے، من لسانه ویده مقصود نہیں۔ عام طور پر چونکہ یہی دو چیزیں ایذاء کا آلہ بنتی ہیں اس لیے ان کو ذکر فرما دیا۔ ورنہ مراد یہ ہے کہ کسی طرح بھی دوسروں کو ایذاء نہ پہنچائیں۔

اشکال:

اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس سے دوسرے مسلمانوں کو ایذاء پہنچے وہ مسلمان ہی نہیں، حالانکہ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے عقیدہ کے خلاف ہے؟

جواب:

(۱) بعض نے تاویل کی ہے کہ المسلم سے مسلم کامل مراد ہے۔

مگر یہ تاویل اس لیے بہتر نہیں کہ اس سے حدیث کا وزن گھٹ جاتا ہے۔ اور مقصود شارع فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کسی کو ایذاء نہ پہنچائی جائے۔ اور اس تاویل کے بعد لوگ یہ کہیں گے کہ یہ مسلم کامل کی علامت ہے اور ہم ناقص ہیں۔ لہٰذا ہم سے کسی کو تکلیف پہنچ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

(۲) بہتر توجیہ یہ ہے کہ حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر رکھا جائے مگر اس کے باوجود ایذاء پہنچانے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھیں کہ مالدار لغۃً ہر اس شخص کو کہنا صحیح ہے جو مال رکھتا ہو اگرچہ قلیل ہی ہو۔ مال کے معنی ہیں عین ینتفع به، لہٰذا جس شخص کے پاس کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ چیز منتفع بہ ہو گی وہ لغۃً مالدار ہو گا مگر اسے عرفاً مالدار نہیں کہا جاتا۔ عرف میں صرف اس شخص کو مالدار کہتے ہیں جو معتد بہ مال رکھتا ہو۔ اسی طرح دوسروں کو ایذاء پہنچانے والا حقیقۃً تو مسلم ہے، مگر عرفاً اس لائق

نہیں کہ اسے مسلم کہا جائے۔ اسے تنزیل الناقص منزلۃ المعدوم کہا جاتا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کے بارے میں فرماتے ہیں ''انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح''، باوجودیکہ یہ حقیقۃً بیٹا تھا، مگر نقصان اہلیت کی وجہ سے بیٹا ہونے کی نفی کردی گئی، یعنی بیٹا کہلانے کے لائق نہیں۔

یہ تقریر عقیدۂ اہلسنت کے خلاف بھی نہیں اور اس سے حدیث کا وزن بھی قائم رہتا ہے، زجر وتوبیخ وتہدید کا مقصد بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

(قولہ قال ابو عبداللہ) ان طرق میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں شعبی کا نام مذکور نہیں محض نسبت کے ساتھ ذکر کردیا۔ اور صحابی کا نسب مذکور ہے، اور تیسری سند میں اس کا بالکل برعکس ہے۔ اور دوسری سند میں شعبی کا نام مذکور ہے اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سماع کی تصریح ہے۔

بعض ناقدین حدیث نے شعبی پر مدلس ہونے کا حکم لگایا ہے۔ اس لیے دوسری سند لاکر جس میں سماع کی تصریح ہے، ثابت کردیا کہ اس روایت میں سماع ثابت ہے، لہٰذا قبول ہوگی۔

تیسری سند میں اگرچہ عبداللہ مطلق ہے جس سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ متبادر ہیں، مگر پہلی اور دوسری سند میں عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تصریح آگئی۔ اسی پر تنبیہ کے لیے تیسری سند لائے۔

باب ایّ الاسلام افضل ص ٦

اشکال:

ایّ کے مضاف الیہ کا متعدد ہونا ضروری ہے، اور یہاں اسلام مفرد ہے۔

جواب:

تقدیر یوں ہے۔ **ایّ ذوی الاسلام یا ایّ خصائل الاسلام.**

تقدیر اول اولیٰ ہے، کیونکہ ثانی پر پھر اشکال ہوتا ہے کہ سوال وجواب آپس میں مطابق نہیں۔ سوال صفت کا ہے اور جواب میں ذات کا ذکر ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جواب میں خصلۃٌ محذوف ہے۔ **ایّ خصلۃ من سلم المسلمون** الخ تقدیر اول پر کوئی اشکال نہیں۔ نیز صحیح مسلم کی روایت **ایّ المسلمین** سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ صحیح بخاری میں اسی مضمون کی چار حدیثیں ہیں۔

(۱) حدیث باب

(۲) اسی صفحہ پر آئندہ باب کے تحت ایّ الاسلام خیر قال تطعم الطعام وتقرء السلام علی من عرفت ومن لم تعرف.

(۳) صفحہ ۸ پر باب من قال الایمان ہو العمل کے تحت، ایّ العمل افضل فقال ایمان باللّٰہ ورسولہ قیل ثم ماذا قال الجہاد فی سبیل اللّٰہ قیل ثم ماذا قال حج مّبرور

(۴) صفحہ ۶ باب فضل الصلٰوۃ لوقتہا کے تحت، ایّ العمل احبّ الی اللّٰہ قال الصّلوۃ علی وقتہا قال ثم ایّ قال ثم برّ الوالدین قال ثم ایّ قال الجہاد فی سبیل اللّٰہ.

بظاہر یہ چاروں احادیث آپس میں متعارض ہیں کیونکہ چاروں میں سوال تقریباً ایک ہی ہے اور جوابات مختلف ہیں؟

وجوہ تطبیق:

(۱) اختلاف الاجوبۃ لاختلاف احوال المخاطبین ہے۔ یعنی کسی کی نماز میں کوتاہی محسوس کی تو اس کے لیے الصلوۃ لوقتہا کو افضل الاعمال فرمایا اور کسی کے متعلق حق والدین میں تقصیر کا شبہ ہوا تو اس کے لیے برّ الوالدین کو افضل الاعمال قرار دیا۔ وقس علیٰ ہذا.

(۲) اختلاف الاجوبۃ لاختلاف شئون المتکلم، ہے۔ باری تعالیٰ کی مختلف شانیں ہیں، قال السعدی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ۔

بتہدید اگر برکشد تیغ حکم　بمانند کروبیان صم وبکم
وگر در دہد یک صلائے کرم　عزازیل گوید نصیبے برم

اسی طرح حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام کی شانیں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ کی شان کسی دوسرے کے تابع نہیں ہوتی اور شئون انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام شئون الٰہیہ کے تابع ہوتی ہیں۔ اللّٰہ تعالیٰ کی شان رحمت پر نظر گئی تو فرمایا، مامن عبد قال لا الٰہ الا اللّٰہ ثم مات علی ذلک الا دخل الجنۃ، اور شان اصلاح یا غضب وانتقام پر توجہ ہوئی تو فرمایا، لا یدخل الجنۃ قتّات. (متفق علیہ) وفی روایۃ مسلم نمام... من ادعی الیٰ غیر ابیہ وہو یعلم فالجنّۃ علیہ حرام (متفق علیہ) ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا۔ اذہب بنعلیّ ہاتین فمن لقیک من وراء ہذا الحائط یشہد ان لّا الٰہ الّا اللّٰہ مستیقنا بہا قلبہ

فبشره بالجنة، سامنے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مل گئے۔ ان کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصّہ معلوم ہوا تو سختی سے واپس لوٹا کر لائے اور حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ اس اعلان کی وجہ سے لوگ اعمال میں سستی کرنے لگیں گے۔ اس لیے یہ اعلان نہ کیا جائے، حضور اکرم ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تصویب فرمائی۔

آپ کا یہ اختلاف جواب یعنی پہلے اعلان کا حکم اور پھر اس سے منع فرمانا اختلاف شان پر مبنی تھا۔ پہلے آپ پر شان رحمت کا غلبہ تھا بعد میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متوجہ کرنے پر شان حکمت واصلاح غالب آگئی۔

(۳) **اختلاف الاجوبة لاختلاف الازمنة** ہے۔ یعنی کسی وقت میں ایک عمل افضل ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں دوسرا۔ مثلاً خدانخواستہ شہر میں قحط ہو، لوگ بھوکے مر رہے ہوں، ایسے وقت میں کوئی شخص نفل حج کا ارادہ کرے تو اسے منع کیا جائے گا اور اس وقت **اطعام الطّعام** کو افضل الاعمال قرار دیا جائے گا۔ غرضیکہ موقع محل کا لحاظ ضروری ہے۔

طبقاتِ شافعیہ میں ایک بزرگ کا قصہ ہے کہ ایک رئیس ان کے مرید تھے۔ وہ جب بزرگ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو رئیسانہ مزاج کے مطابق قیام گاہ نہ ملنے کی وجہ سے تکلیف ہوتی۔ انھوں نے بزرگ کو رقم کثیر دے کر درخواست کی کہ میرے لیے ایک عمدہ مکان بنوا دیں۔ اس زمانے میں شہر میں قحط تھا۔ اس بزرگ نے یہ رقم مساکین پر تقسیم کر کے رئیس کو لکھ دیا کہ مکان تیار ہے۔ وہ بہت خوش ہوا۔ جب بزرگ کی خدمت میں پہنچا تو کوئی مکان نظر نہ آیا۔ دریافت کرنے پر بزرگ نے جواب دیا کہ جنت میں مکان تیار ہے۔ رئیس نے کہا کہ دستاویز لکھ دیجیے تا کہ قبر میں ساتھ لے جاؤں۔ انھوں نے دستاویز لکھ دی۔ رات میں خواب میں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری ہے اور ڈانٹ پڑ رہی ہے کہ تم جنت کے ٹھیکیدار ہو کہ جسے چاہو دستاویز لکھ دو؟ اور ارشاد ہوا کہ چونکہ تمہاری نیت نیک تھی اس لیے تمہیں معاف کیا جاتا ہے، اور ہم نے تمہارا کہنا کر دیا، آئندہ ایسی حرکت ہرگز نہ کرنا۔

(۴) یہ تفاضل من وجہ ہے۔ یعنی من وجہ ایک عمل افضل ہے اور من وجہ دوسرا۔ جیسے کہ حدیث **ارحم امتی بامتی ابوبکر واشدھم فی امر اللّٰہ عمر واصدقھم حیاء عثمان واقضاھم علی واقرءھم ابیّ بن کعب واعلمھم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واصدقھم لھجة ابوذر وافرضھم زید بن ثابت وامین ھذہ الامة ابوعبیدة بن الجراح** رضی اللہ تعالیٰ عنہم. میں مختلف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی فضیلت من وجہ کا بیان ہے۔ کلی فضیلت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ہے۔ اسی طرح اعمال میں فضیلت کی مختلف حیثیات ہیں۔

(۱) بعض دفعہ فضیلت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ یہ عمل بالاتفاق مستحسن ہے اور اس میں شر کا کوئی پہلو نہیں۔ ہر لحاظ سے

خیر ہی خیر ہے، پس اس لحاظ سے **من سلم المسلمون من لسانه ویده**، اور **تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف** افضل ہیں۔ کیونکہ ان میں شر کا کوئی شائبہ تک نہیں۔ دنیا کے ہر مذہب میں یہ امور محمود و مستحسن ہیں۔ بخلاف جہاد کے کہ اس میں اتلافِ نفوس ہے۔ حسنِ اخلاق کی فضیلت میں فرماتے ہیں، **﴿فبما رحمة من اللہ لنت لهم ولو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک.﴾ ﴿ولاتستوی الحسنة ولا السیّئة ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک وبینه عداوة کانه ولیٌّ حمیم.﴾ ﴿خذالعفو وأمر بالعرف واعرض عن الجٰهلین.﴾**

(۲) اور کبھی مشقت کے لحاظ سے فضیلت ہوتی ہے۔ جس عمل میں جس قدر زیادہ مشقت ہوگی اتنا ہی ثواب بھی زیادہ ہوگا۔ **فان العطایا علیٰ متن البلایا.** اس حیثیت سے ایمان سب سے زیادہ افضل ہے۔ کیونکہ اس میں سب سے زیادہ مشقت ہے۔ حفاظتِ دین میں جہاد سے بھی زیادہ مشقت ہے۔ دیکھیے مشرکین نے جانیں دیں، بیویوں اور بچوں کی غلامی قبول کی مگر ایمان لانے کی ہمت نہ ہوئی۔

ایمان کے بعد دوسرے درجہ میں مشقت جہاد میں ہے، اعداء اللہ کے مقابلے میں جان ہتھیلی پر رکھ کر

"سرِ میداں کفن بر دوش دارم"

کا نعرہ لگانا کوئی معمولی بات نہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، **ان اللّٰه اشتریٰ من المؤمنین انفسهم واموالهم بانّ لهم الجنة.** نفوس مؤمنین کو مبیع اور جنت کو ثمن قرار دے کر یہ ظاہر فرمایا کہ نفس مومن جنت سے بھی زیادہ افضل ہے۔ کیونکہ مبیع ثمن سے افضل ہوا کرتی ہے۔ پھر اس کے مشتری کون ہیں؟ خود اللہ تعالیٰ کی ذات۔ اس سے کتنی بڑی فضیلت ثابت ہوئی۔ محض اظہارِ فضیلت کے لیے اسے اشتراء سے تعبیر فرمایا ورنہ حقیقت میں ہر چیز کے مالک وہی ہیں۔

جان دی دی ہوئی انھی کی تھی حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

غرضیکہ جہاد کی یہ فضیلت زیادہ مشقت کی وجہ سے ہے۔

تیسرے درجہ میں حج میں مشقت ہوتی ہے۔ صرف مال کثیر اور دور دراز کا سفر اور بری و بحری صعوبتیں جھیلنے کے علاوہ خود مناسک حج کی ادائیگی میں بھی کافی مشقت اٹھانا پڑتی ہے، اسی لیے حضور اکرم ﷺ نے عورتوں کو فرمایا کہ تمہارا جہاد حج ہے۔

(۳) کبھی عجز وانکسار اور فروتنی کے لحاظ سے فضیلت ہوتی ہے۔ مثلاً کسی کا ایک غلام خدمت تو زیادہ نہیں کرتا مگر منکسر المزاج ہے، اور دوسرا کام زیادہ کرتا ہے مگر متکبر ہے تو مولیٰ کی نظر میں پہلا غلام افضل ہوگا۔ پس اس حیثیت سے "**الصلوٰة لوقتها**" کو افضل الاعمال قرار دیا۔ نماز کی تمام ترہیئات عجز وانکسار اور انتہائی درجہ کی فروتنی کو ظاہر کرتی ہیں۔ نماز

میں خالقِ حقیقی کے حضور میں تذلّل کا مظاہرہ ہے۔

اور والدین خالق مجازی ہیں۔ یعنی واسطہ فی الخلق ہیں لہٰذا دوسرے درجہ میں بِرّ الوالدین بیان فرمایا۔ اسی لیے قرآن مجید میں بھی اس کی سخت تاکید فرمائی گئی ہے۔ ﴿وقضیٰ ربّک الا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احساناً. اما یبلغنّ عندک الکبر احدھما او کلٰھما فلا تقل لھما افٍّ ولا تنھرھما وقل لھما قولاً کریمًا. واخفض لھما جناح الذُلّ منَ الرّحمة وقل ربّ ارحمھما کما ربّیٰنی صغیرًا.﴾

اللہ تعالیٰ نے اپنے شکر کے ساتھ والدین کے شکر کا بھی امر فرمایا۔ اَنِ اشکرلی ولوالدیک پس اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے بعد طاعت والدین کا درجہ ہے۔

پھر تیسرے درجہ میں طاعت اولی الامر ہے اور اس کا سب سے بڑا مظہر جہاد ہے۔ اس لیے تیسرے درجہ میں جہاد کی فضیلت بیان فرمائی۔

(۵) اعمال کی اجناس مختلفہ میں سے ہر جنس کے افضل عمل کو ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً اعتقادیات میں سے ایمان باللہ اور عباداتِ بدنیہ میں سے الصّلٰوۃ لوقتھا.. وقِسْ علیٰ ھذا.

باب اطعام الطعام من الاسلام ص ٦

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث باب کا مضمون اور اس سے مقصود وہی ہے جو حدیث باب سابق میں گزرا۔ کیونکہ جو شخص لوگوں کو کھانا کھلائے گا اور سلام کرے گا وہ کسی کو ایذاء نہ پہنچائے گا۔

یہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں کے مضمون میں فرق ہے۔ بایں طور کہ ان ابواب میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہے۔ حسن اخلاق کے مختلف درجات ہیں۔

سب سے پہلا درجہ یہ ہے کہ کسی کو تکلیف نہ پہنچائے جس کا بیان گذشتہ ابواب میں ہوا۔

دوسرا درجہ ہے موساۃ یعنی ہمدردی۔ باب زیر بحث میں اس کا بیان ہے۔

تیسرا درجہ مساوات ہے یعنی غیر کے ساتھ وہی معاملہ کرے جو اپنے ساتھ کرتا ہے اسے آئندہ باب من الایمان ان یحبّ لاخیہ مایحبّ لنفسہ میں بیان فرمایا۔

چوتھا درجہ ایثار ہے یعنی غیر کو اپنے نفس پر ترجیح دینا۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں فرماتے ہیں۔ ﴿ویؤثرون علیٰ انفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾... قال ابن كثير وهكذا الماء عرض على عكرمة واصحابه يوم اليرموك فكل منهم يأمر بدفعه الىٰ صاحبه وهو جريح مثل احوج مايكون الى المآء فردّه الأخر الىٰ الثالث فماوصل الىٰ الثالث حتى ماتواعن اٰخرهم ولم يشربه احدمنهم وارضاهم..وعن ابى هريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال اتى رجل لرسول اللّٰه ﷺ فقال يارسول اللّٰه ﷺ! اصابنى الجهد فارسل الى نسائه فلم يجد عندهن شيئاً فقال النبى ﷺ الارجل يضيف هذه اللّيلة رحمه اللّٰه فقام رجل من الانصار فقال انا يارسول اللّٰه فذهب الى اهله فقال لامرأته هذاضيف رسول اللّٰه ﷺ لاتدّخريه شئيا فقالت ماعندى الاقوت الصبية قال فاذااراد الصبية العشاء فنوميهم وتعالى فاطفئ السراج ونطوى بطوننا الليلة ففعلت ثم غدا الرجل على رسول اللّٰه ﷺ فقال لقدعجب اللّٰه عزوجل اوضحك من فلان وفلانة وانزل اللّٰه تعالىٰ ويؤثرون على انفسهم ولوكا ن بهم خصاصة. رواه البخارى وفى رواية مسلم تسمية هذاالانصارى بابى طلحة رضی اللہ تعالیٰ عنہ.

اس درجہ ایثار کا بیان باب حبّ رسول ﷺ من الایمان میں آ رہا ہے۔ اس میں یہ ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اپنے نفس سے بھی زیادہ محبت ہونا ضروری ہے۔

ان درجات کے بعد ایک پانچواں درجہ یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ انتہائی درجہ کی مُحبت ہوتی ہے تو محبوب کے گرد و نواح کے لوگوں سے بھی محبت پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ پیالہ جب بھر جاتا ہے تو چھلک کر آس پاس کی زمین کو بھی سیراب کر دیتا ہے۔ اس کے بیان کے لیے ذرا آگے چل کر باب علامة الایمان حبّ الانصار لائے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ چند ابواب جن کا مضمون بظاہر متحد معلوم ہوتا ہے، حقیقۃ ان میں یہ فرق ہے کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے ہوئے ایمان کے مختلف درجات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

(قوله وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف) دوسرے دلائل سے کفار و فساق اور بعض دوسرے لوگ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ قال العينى رحمه اللّٰه تعالىٰ ومنها الاشارة الىٰ تعميم السلام وهو ان لايخص به احدادون احد كمايفعله الجبابرة لان المؤمنين كلهم اخوة وهم متساوون فى رعاية الاخوة ثم هذاالعموم مخصوص بالمسلمين فلايسلّم ابتداء على كافر لقوله ﷺ لاتبدؤا اليهود ولاالنصارىٰ بالسلام

فاذالقیتم احدهم فی الطریق فاضطرّوه الیٰ اضیقه. رواه البخاری. وکذالک خصّ منه الفاسق بدلیل اخروامّا من یشک فیه فالاصل فیه البقاء علی العموم حتی یثبت الخصوص ویمکن ان یقال انّ الحدیث کان فی ابتداء الاسلام لمصلحة التألیف ثم وردالنهی.

وقال فی شرح التنویر ولوسلم یهودی اونصرانی اورمجوسی علی مسلم فلاباس بالردولکن لایزیدعلی قوله وعلیک کمافی الخانیة ولوسلّم علی الذمی تبجیلایکفروقال ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ (قوله ولکن لایزیدعلیٰ قوله وعلیک)لانه قدیقول السّام علیکم ای الموت کماقال بعض الیهود للنبی ﷺ فقال له وعلیک فردّدعائه علیه وفی التاترخانیة قال محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ یقول المسلم وعلیک ینوی بذلک السلام لحدیث مرفوع الی رسول اللّٰه ﷺ انه قال اذاسلّموعلیکم فردوعلیهم (قوله تبجیلا)قال فی المنح قیدبه لانه لولم یکن کذلک بل کان لغرض من الاغراض الصحیحة فلابأس به ولاکفر۔

سلامک مکروه علی من ستسمع   ومن بعدما ابدی یسنّ ویشرع
مصلٍّ وتالٍ ذاکر ومحدث   خطیب ومن یصغی الیهم ویسمع
مکرر فقه جالس لقضائه   ومن بحثوافی الفقه دعهم لینفعوا
مؤذن ایضاً مقیم مدرس   کذا لاجنبیات الفتیات امنع
ولعاب شطرنج و شبه بخلقهم   ومن هو مع اهل له یتمتع
ودع کافراایضًا ومکشوف عورة   ومن هو فی حال التغوّط اشنع
ودع اکلا الّا اذا کنت جائعا   وتعلم منه انه لیس یمنع
کذلک استاذ (۱) مغن مطیر   فهذا اختام والزیادة تنفع

(۱) ای فی حالۃ التدریس ۱۲ منہ

اشکال:

کھانے میں مشغول شخص کو سلام کہنا مکروہ ہے مگر اس حال میں بات کرنا مکروہ نہیں بلکہ کھانا کھاتے وقت تشبہ بالمجوس کی وجہ سے سکوت مکروہ ہے۔ وجہ الفرق کیا ہے؟

جواب:

حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ سلام کا جواب فوراً دینے کا تقاضا ہوتا ہے۔ تاخیر گراں گزرتی ہے۔ سلام کہنے والے کو بھی تأخیر جواب سے گرانی ہوتی ہے۔ پس کھانا کھاتے وقت اگر کسی نے سلام کہا تو ہوسکتا ہے کہ اس وقت منہ میں لقمہ ہونے کی وجہ سے فوراً جواب دینے سے عاجز ہو۔ لہٰذا باعث ایذاء ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوا۔ بخلاف عام کلام کے کہ اس کے جواب میں قدرے تأخیر بھی گوارا کرلی جاتی ہے۔

باب من الایمان ان یحبّ لاخیه مایحب لنفسه ص ٦

لایومن احدکم حتّی یحبّ لاخیه مایحب لنفسه:

اشکال:

اگر کوئی شخص بادشاہ ہے تو کیا اس پر ضروری ہے کہ وہ ہر کس وناکس کو حکومت میں شریک کرے اور صبیان ومجانین تک کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھائے اس سے تو دنیا کا نظام درہم برہم ہوجائے گا، نیز فطرتِ انسانی کا تقاضا ہے کہ وہ دین ودنیا میں سب سے سبقت لے جانا چاہتا ہے۔

جواب:

(۱) حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ سب لوگوں کو اپنے اموال اور املاک میں شریک کرلو۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر شخص جس طرح اپنے بارے میں یہ پسند کرتا ہے کہ لوگ اس کا احترام کریں، حسنِ اخلاق سے پیش آئیں، اچھے کاموں پر داد دیں، برائیوں سے درگزر کریں اور پردہ پوشی کریں، اسی طرح اسے بھی چاہیے کہ دوسروں کے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ کرے۔

(۲) اس حدیث کو خاص مشورہ سے متعلق قرار دیا جائے۔ یعنی اگر کوئی شخص آپ سے کسی کام میں مشورہ لینے آئے تو آپ ایسا مشورہ دیں جسے اپنے لیے پسند کرتے ہیں، یہ سوچ کر مشورہ دو کہ اگر ہم مستشیر کی جگہ ہوتے تو کیا عمل کرتے۔

قال ابن کثیر وقد قال الامام احمد رحمه اللّٰه تعالیٰ عن ابی امامة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه ان فتی شاباً اتی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فقال یارسول اللّٰه ائذن لی بالزنا فاقبل القوم علیه فزجروه وقالوا مه مه فقال ادنه فدنا منه قریباً فقال اجلس فجلس فقال اتحبّه لامک؟ قال لا واللّٰه جعلنی اللّٰه فداک قال ولا الناس یحبونه لامهاتهم. قال افتحبه لابنتک قال لا واللّٰه جعلنی اللّٰه فداک قال ولا الناس یحبونه لبناتهم. قال افتحبه

لا اختک؟ قال لا واللہ جعلنی فداک قال ولا الناس یحبونہ لاخواتھم. قال افتحبہ لخالتک؟ قال لا واللہ جعلنی اللہ فداک قال ولا الناس یحبونہ لخالاتھم. قال فوضع یدہ علیہ وقال اللّٰھم اغفر ذنبہ وطِھّر قلبہ واحصن فرجہ قال فلم یکن بعد ذالک الفتیٰ یلتفت الیٰ شئی.

باب حبّ الرسول ﷺ من الایمان ص ٦

لایؤمن احدکم حتی اکون احبّ الیہ من والدہ وولدہ...

اشکال:

ہر انسان کو طبعاً اپنے والدین واولاد کے ساتھ زیادہ محبت ہوتی ہے تو مؤمن کون رہے گا؟ نیز محبت تو غیر اختیاری امر ہے جس کا انسان مکلّف نہیں۔ ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی تو محبت کو معیارِ ایمان کیسے قرار دیا گیا؟

جواب:

یہاں طبعی محبت مراد نہیں بلکہ بقولِ خطّابی محبت اختیاری اور بقول بیضاوی محبتِ عقلی مراد ہے۔ یہ صرف اختلاف تعبیر ہے، مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ یعنی عقل سے غور وفکر کر کے محبت پیدا کی جائے۔ بایں طور کہ دنیا میں جتنے بھی اسباب محبت ہیں وہ سب کے سب حضور اکرم ﷺ میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔

اسبابِ محبت

① کمال:

آپ ﷺ کے کمالات کون بیان کرسکتا ہے ؎

لایمکن الثناء کما کان حقہ
بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

اس پر پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کا وہ حصّہ جو حضور اکرم ﷺ کے جسد اطہر کے ساتھ ملا ہوا ہے خانہ کعبہ سے بھی افضل ہے، بلکہ بہت سے محققین نے عرش وکرسی سے بھی افضل قرار دیا ہے۔

② جمال:

حسنِ یوسف علیہ السّلام مشہور ہے۔ بعض حضرات نے اسے یوسف علیہ السّلام کی جزئی فضیلت قرار دیا ہے۔ مگر حقیقت

یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا حسن، یوسف علیہ السّلام کے حسن سے بھی زیادہ تھا۔

اشکال:

حضرت یوسف علیہ السلام تو برقعہ اوڑھے رکھتے تھے اور ان پر عورتیں مفتون ہو جاتی تھیں۔ حضور اکرم ﷺ کے حسن کی یہ کیفیت منقول نہیں۔

جواب:

حسن کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ دیکھنے والے کو فوراً گرویدہ بنالے مگر بعدہٗ جیسے جیسے مخالطہ، مجالسہ و مکالمہ ہو ویسے ہی اس حسن کا اثر کم ہوتا چلا جائے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا حسن اسی قسم کا تھا۔ چنانچہ جن عورتوں کی نظر آپ علیہ السلام پر اچانک پڑی انھوں نے تو اپنے ہاتھ کاٹ لیے، مگر زلیخا نے ہاتھ نہیں کاٹے کیونکہ وہ اختلاط کی وجہ سے متحمل ہو چکی تھیں۔

حسن کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے دیکھنے والے پر فوراً ظاہر نہیں ہوتا، مگر جوں جوں مخالطہ و مجالسہ ہوتا ہے حسن نمایاں ہوتا جاتا ہے۔

یزیدک وجهه حسنا اذامازدته نظرا

حضور اکرم ﷺ کے حسن کے ساتھ چونکہ رعب بھی ایسا تھا کہ کوئی شخص آنکھ بھر کر آپ ﷺ کے چہرۂ انور کی طرف دیکھ ہی نہ سکتا تھا، اس لیے آپ ﷺ کا حسن فوراً ظاہر نہ ہوتا تھا۔

آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک ماہ کی مسافت سے دشمن کے قلب پر میرا رعب بیٹھ جاتا ہے۔ اس میں ایک ماہ کی قید تحدید کے لیے نہیں ہے بلکہ تکثیر یعنی طول مسافت مراد ہے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کے غلاموں کا رعب ہزاروں میلوں کی مسافت سے حیوانات کے قلب پر مسلط ہونا ثابت ہے۔ قال الدّمیری فی حیٰوۃ الحیوان تحت لفظ الذئب قال ابن سعد کان موسی بن اعین راعیًا بکرمان فی خلافة عمربن عبدالعزیز رحمه اللّٰه تعالیٰ فکانت الذئاب والشاء والوحش ترعی فی موضع واحد فبینمانحن ذات لیلة اذعرض الذئب لشاة فقلنامانری الرّجل الصالح الاقدمات فنظرتافاذاعمربن عبدالعزیز قدمات تلک اللیلة وذالک لعشربقین من شهر رجب سنة احدی ومأة وروی الامام احمدفی الزهد ایضًا عن مالک بن دینارقال لمّااستعمل عمربن عبدالعزیزعلی الناس قال رعاة الشاء من هذاالعبدالصالح الذی قام علی الناس قیل لهم وماعلمکم بذالک قالوا انه اذاولی علی الناس خلیفة عدل کفت الذئاب والاسد عن شیاهنا.

جب ایک تابعی کے رعب کا یہ عالم ہے تو حضور اکرم ﷺ کا رعب کیسا ہوگا؟ ؎

وہ دریا کیسا ہوگا جس کے قطرے یہ سمندر ہیں

جرعہ خاک آمیز چوں مجنوں کند   صاف گر باشد ندانم چوں کند

غرضیکہ آپ ﷺ کے جمال پر جلال کا ستر تھا اور جیسے جیسے آپ ﷺ کی خدمت میں آمد و رفت اور مجالسہ و مکالمہ سے رعب میں کمی واقع ہوتی آپ ﷺ کا حسن جلوہ افروز ہونے لگتا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں، **من راٰه بداهةً هابه، ومن خالطه بشاشة احبه.**

یعنی جب کوئی آپ ﷺ کو اچانک دیکھتا تو مرعوب ہوجاتا اور جب اختلاط کرتا اور رعب کم ہونے پر آپ ﷺ کے حسن کا منظر دیکھتا تو آپ ﷺ پر عاشق ہوجاتا۔ وللہ دَرّ شاعر رسول ﷺ **حسان بن ثابت** رضی اللہ تعالیٰ عنہ. **حیث قال** ؎

واحسن منک لم ترقط عینی   واجمل منک لم تلدالنساء
خلقت مبرّءً من کل عیب   کانک قدخلقت کماتشاء

دنیا بھر کے شعراء کی مدائح جمع کردی جائیں تو بھی حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک مصرع **کانک قدخلقت کماتشاء** کا مقابلہ نہیں کرسکتیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے رات کی ظلمت میں حضور اکرم ﷺ کے چہرۂ انور کی روشنی میں سوئی تلاش کی۔

شمائل ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ میں حدیث ہے: **عن جابر بن سمرة** رضی اللہ تعالیٰ عنہ **قال رأيت رسول الله** ﷺ **فی ليلة اضحيان وعليه حلّة حمراء فجعلت انظر اليه والى القمر فهو عندى احسن من القمر**۔

یاصاحب الجمال ویاسیدالبشر   من وجهک المنیر لقدنوّرالقمر
لایمکن الثناء کما کان حقه   بعدازخدابزرگ توئی قصه مختصر

حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں ؎

لواحی زلیخا لورأین جبینه   لاٰثرن بالقطع القلوب علی الید

اشکال:

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شعر مذکور پر ممکن ہے کسی کو یہ اشکال پیدا ہو کہ حضور اکرم ﷺ کو دیکھ کر قلوب تو در کنار کسی نے ہاتھ بھی نہ کاٹے۔

جواب:

یہ اشکال اس شخص کو پیدا ہو سکتا ہے جو حضور اکرم ﷺ کے جاں نثاروں کے کارناموں سے ناواقف ہو۔ آپ ﷺ پر جان قربان کرنے والوں کے واقعات اس قدر کثرت سے ہیں کہ ان کا احصاء متعذر رہے۔ کسی جوان عورت کا کسی خوبصورت جوان مرد پر عاشق ہو جانا کوئی عجیب بات نہیں۔ یہ تو دنیا میں ہوتا ہی رہتا ہے۔ مافوق العادۃ امر یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر بچوں سے بوڑھوں تک، عورتوں سے لے کر مردوں تک بلکہ ان سے بھی بڑھ کر حیوانات نے جانیں قربان کیں۔ نباتات اور جمادات نے عشق کے مظاہرے کیے۔ عورتوں اور بچوں کی جاں نثاری کے واقعات کی فہرست بہت طویل ہے۔

حجۃ الوداع میں آپ ﷺ نے سو اونٹوں کی قربانی دی جن میں سے تریسٹھ اپنے ہاتھ مبارک سے قربان کیے اور بقیہ پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مامور فرمایا۔ ان اونٹوں کی قربانی کے لیے ایک پاؤں باندھ کر صف میں کھڑا کر دیا گیا۔ جب حضور اکرم ﷺ نے نحر کرنے کے لیے ہاتھ میں نیزہ تھاما تو یہ اونٹ اس خواہش میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نیزہ سب سے پہلے اس کے سینہ پر آئے، ایک دوسرے پر سبقت کرنے لگے۔

نشود نصیب دشمن کہ شود ہلاکِ تیغت　　　سرِ دوستاں سلامت کہ تو خنجر آزمائی

مواہبِ لدنیہ میں لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے صدمہ میں آپ ﷺ کے گدھے نے کنویں میں گر کر جان دے دی اور آپ ﷺ کی اونٹنی نے کھانا پینا چھوڑ دیا، آخر کار بھوک اور پیاس سے مر گئی۔ استوانہ حنانہ کا واقعہ مشہور ہی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا میں ان پتھروں کو خوب پہچانتا ہوں جو مجھے سلام کیا کرتے تھے اور مجھ سے کلام کیا کرتے تھے۔ مکہ مکرمہ میں آج تک ایک گلی زقاق الحجر کے نام سے معروف ہے۔

③ احسان:

(۱) یہ تو پورا عالم آنحضرت ﷺ کی بدولت معرض وجود میں آیا۔ حدیث ”**لولاک لما خلقت الافلاک**“ کے الفاظ کو اگرچہ بعض محدثین نے موضوع کہا ہے مگر اس کا مضمون بلاشبہ صحیح ہے اور بہت سی روایات سے ثابت ہے۔

(۲) مواہبِ لدنیہ میں روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ جب غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لائے تو حضرت عباس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا، یارسول اللہ ﷺ انی ارید ان امدحک فقال ﷺ ھات لایفضض اللّٰہ فاک فانشد

من قبلھاطبت فی الظلال وفی　　مستودع حیث یخصف الورق
ثم ھبطت البلاد لابشر　　انت ولامضغة ولاعلق
بل نطفة ترکب السفین وقد　　الجم تسرًّاواھله الغرق
تنقل من صالب الیٰ رحم　　اذامضی عالم بداطبق
وردت نارالخلیل مکتتما　　فی صلبه انت کیف یحترق
حتی احتوی بیتک المھیمن من　　خندف علیاء تحتھا النطق
وانت لماولدت اشرقت الارض　　وضاءت بنورک الافق
فنحن فی ذلک الضیاء　　وفی النورسبل الرشاد نخترق!

وکذاانقله فی جمع الفوائد عن معجم الطبرانی الکبیرایضا الابیتاً واحدا"وردت ناراالخلیل."

اس سے ثابت ہوا کہ کشتیٔ نوح علیہ السلام کو آنحضرت ﷺ کی بدولت طوفان سے نجات ملی۔ مولانا جامی رحمہ اللہ تعالیٰ اسی طرف اشارہ فرماتے ہیں ۔

زجودش گرنگشتے راہ مفتوح　　بجودی کے رسیدے کشتیٔ نوح

طوفان کے بعد پورے عالم کی ازسرنوتعمیر حضرت نوح علیہ السلام سے ہوئی۔ اسی لیے آپ کو آدم ثانی کہا جاتا ہے۔ پس حضورِاکرم ﷺ کی بدولت حضرت نوح علیہ السلام کی حفاظت پورے عالم کے وجود کا سبب بنی۔

(۳) اشعار بالا میں اس کی بھی تصریح ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بھی آگ سے نجات آنحضرت ﷺ کی بدولت ملی تھی اور حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام اکثر بنی آدم کے نسبی باپ ہونے کے علاوہ روحانی باپ بھی ہیں۔ آپ کی اولاد سے حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ السلام کثیر تعداد میں مبعوث فرمائے گئے جو عالم کے لیے باعث ہدایت بنے۔

(۴) حضرات انبیاء سابقین علیہم الصلوۃ والسلام کی پوری جماعت نے حضورِاکرم ﷺ سے استفادہ فرما کر عالم دنیا کو منور فرمایا۔

قال البوصیری رحمه اللّٰہ تعالیٰ ۔

وکل ای اتی الرسل الکرام بها　　فانما اتصلت من نوره بهم
فانه شمس فضل هم کواکبها　　یظهرن انوارها للناس فی ظلم

حضور اکرم ﷺ کی ذات اقدس حضرات انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کے لیے واسطہ فی الثبوت قسم اول کی حیثیت رکھتی ہے، اور اولیاء کے لیے واسطہ فی العروض ہے کہ خود حضور اکرم ﷺ کا نور ان کے قلوب کے آئینوں میں نظر آتا ہے۔

استفادۂ انبیاء علیہم السلام کی مثال یوں سمجھیں جیسے کہ ایک چراغ سے لاکھوں چراغ روشن کر لیے جائیں، تو ان میں سے ہر ایک مستقل طور پر منوّر بن کر منوِر بھی بن جاتا ہے، اسی لیے قرآن مجید میں آپ ﷺ کو سراج یعنی چراغ سے تشبیہ دی گئی ہے۔

(۵) امم سابقہ پر جو سخت احکام تھے وہ آنحضرت ﷺ کے لیے منسوخ کر دیے گئے۔ مثلاً بغیر مسجد کے نماز نہ ہونا، غنائم کی حرمت، اونٹ اور چربی کی حرمت، بلا قطع طہارت حاصل نہ ہونا وغیرہ۔

(۶) امم سابقہ پر جو سخت سزائیں تھیں وہ حضور اکرم ﷺ کی امت سے مرتفع کر دی گئیں۔ مثلاً بلا قتل توبہ قبول نہ ہوتی تھی، اگر کوئی رات کو چھپ کر گناہ کرتا تو صبح کو اپنے مکان کے دروازے پر لکھا ہوا پاتا، پوری قوم کا مسخ وخسف وغیرہ۔ قال اللہ تعالیٰ: **ویضع عنهم اصرهم والأغلال التی کانت علیهم.**

(۷) رحمۃ للعالمین ﷺ کے دنیوی احسانات جیسے کفار کو بھی شامل ہیں اسی طرح کفار آخرت میں بھی آپ ﷺ کے احسانات سے محروم نہ ہوں گے۔ چنانچہ شفاعتِ کبریٰ اور ابو طالب وابولہب کے عذاب میں تخفیف احادیث سے ثابت ہے۔ **وسنذکر هذه الاحادیث فی باب حسن اسلام المرء ان شاء الله تعالیٰ.**

اشکال:

لایخفف عنهم العذاب ولاهم ینظرون " سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کے عذاب میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

جواب:

(۱) حقیقت میں تو تخفیف ہوگی مگر ان کے زعم میں تخفیف نہ ہوگی۔ چنانچہ ابو طالب اپنے کو "**اشد الناس عذابًا**" سمجھے گا۔ حالانکہ درحقیقت وہ "**اخف الناس عذاباً**" ہوگا۔

(۲) حضور اکرم ﷺ کی بدولت ابتداءً عذاب کی تعیین، اور سزا کی تجویز میں تخفیف ہوگی۔ مگر ایک حد متعین ہو جانے کے بعد تخفیف کا کوئی احتمال نہ رہے گا۔ دنیا میں جب انسان کسی تکلیف کا عادی بن جاتا ہے تو تکلیف کا احساس کم ہونے

لگتا ہے۔ اہل جہنم سے متعلق بھی یہ خیال ہوسکتا تھا کہ شاید کچھ مدت کے بعد انھیں تکلیف کا احساس کم ہونے لگے۔ اس کی تردید کے لیے فرمایا ”**لایخفف عنهم العذاب ولاهم ینظرون**“ اس طور پر کہ جب ان کی کھال کا احساس کم ہونے لگے گا تو اسے دوسری نئی کھال سے بدل دیا جائے گا۔ **کما قال تعالیٰ کلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلودًا غیرها لیذوقوا العذاب.**

(۴) قرب:

قال اللّٰه تعالیٰ: النبی اولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم. اس سے زیادہ قرب کیا ہوگا کہ حضور اکرم ﷺ ہمارے انفس سے بھی ہم پر زیادہ ولایت رکھتے ہیں۔ اسی لیے کوئی شخص اپنی خواہش سے جان دینے کا مجاز نہیں، مگر حضور اکرم ﷺ کے ادنیٰ اشارے پر جان قربان کرنا فرض اور انتہائی سعادت ہے۔

(۵) مال:

جب یہ ثابت ہوا کہ یہ سارا عالم آپ ﷺ کی بدولت وجود میں آیا تو آپ ﷺ سے زیادہ مالدار کون ہوسکتا ہے؟ یہ علیحدہ بات ہے کہ آپ ﷺ کے علو ہمت نے دنیوی ساز وسامان کی طرف نظر اٹھانا بھی گوارا نہ کیا۔

قال البوصیری رحمه اللّٰه تعالیٰ ؎

وراودته الجبال الشم من ذهب　　عن نفسه فاراها ایّما شمم
واكدت زهده فيها ضرورته　　ان الضرورة لاتعدو علىٰ العصم

حاصل یہ ہے کہ انسان جب ان اسباب میں غور کرے گا تو اسے لازماً حضور اکرم ﷺ سے محبت پیدا ہوگی۔ اور اس طرح غور فکر کرکے محبت پیدا کرنا امر اختیاری ہے۔ جس کا نام علامہ بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حب عقلی رکھا ہے اور اس کی مثال یوں دی ہے کہ جیسے تلخ دوا پینا طبعاً مبغوض ہے مگر عقلاً محبوب۔

یہ تفسیر حبِّ مومن کے ابتدائی درجہ کی تعبیر ہے۔ ورنہ آگے چل کر یہی محبت غیر اختیاری ہوجاتی ہے، اور درجۂ عشق تک پہنچ جاتی ہے۔ **ویشهد علیه احوال الصحابة** رضی اللہ تعالیٰ عنہم**. فان عبداللّٰه بن زید بن عبدربه صاحب الاذان کان یعمل فی جنة له فاتاه ابنه فاخبره ان النبی** ﷺ **توفی فقال اللّٰهم اذهب بصری حتی لااریٰ بعد حبیبی محمدا احدا فكف بصره، ذكر هذه القصة وكثيرا من امثالها العلامة القسطلانی فی المواهب اللدنية.**

امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں ایک غزوہ میں قیصر روم کے لشکر نے اَسّی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو گرفتار کرلیا۔ ان میں حضرت عبداللہ بن حذافہ سہمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ ہرقل نے حضرت عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو عیسائیت پر مجبور کیا، سلطنت اور اپنی بیٹی کے ساتھ شادی کی طمع دلائی، طرح طرح کی ایذائیں پہنچائیں، لٹکا کر تیر مارے گئے، تنہائی کی قید میں تین روز تک بھوکا اور پیاسا رکھ کر خنزیر کا گوشت اور شراب پیش کی گئی۔

حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ جان بچانے کے لیے اگرچہ بقدر سدِ رمق حرام کھانے کی اجازت ہے، مگر میں ایسا کام ہرگز نہ کروں گا جس سے ایک کافر خوش ہو، اور ہمیشہ کے لیے مسلمانوں کی پیشانی پر یہ داغ رہ جائے کہ مسلمان موت سے ڈرتا ہے۔

بادشاہ نے ناامید ہوکر آخرکار حکم دیا کہ ایک دیگ میں تیل گرم کر کے اُن کے ایک ساتھی کو ان کے سامنے اس تیل میں ڈالا جائے تاکہ موت کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر عیسائی ہوجائیں۔

فرماتے ہیں کہ میرے ایک رفیق کو اس کھولتے ہوئے تیل میں ڈالا گیا تو اندر جاتے ہی اس کا گوشت ہڈیوں سے الگ ہوگیا۔

اس کے بعد حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس تیل میں ڈالنے کا حکم دیا۔ جب آپ کو لے جانے لگے تو آپ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہوگئے۔ بادشاہ نے کہا کہ معلوم ہوتا ہے کہ اب موت کو دیکھ کر ڈرنے لگے ہو۔ اب بھی عیسائی ہوجاؤ تو تمہاری جان بچ سکتی ہے۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ تمہارا خیال غلط ہے کہ موت کے خوف سے رو رہا ہوں، حقیقت یہ ہے کہ میں اپنی ادنیٰ سی جان وہ بھی بھوکوں پیاسوں اور تکالیف سے نیم مردہ جان کا تحفہ اپنے محبوب کے سامنے پیش کر رہا ہوں۔ میں اس افسوس میں روتا ہوں کہ کاش میرے ہر رونگٹے میں جان ہوتی! جسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربان کردیتا۔

مردم ازیں الم کہ نہ مردم برائے تو   اے خاک برسرم کہ نشد خاک پائے تو
غم نیست گر ز مہر تو دل پارہ پارہ شد   اے کاش ذرہ ذرہ شود در ہوائے تو
من کیستم کہ بہر تو جاں را فدا کنم   اے صد ہزار جانِ مقدس فدائے تو
مے خواہم از خدا بدعا صد ہزار جاں   تا صد ہزار بار بمیرم برائے تو

آخر میں ہرقل نے کہا کہ اگر میری پیشانی کو بوسہ دو تو تم کو رہا کردوں گا۔ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: بشرطیکہ میرے

سب رفقاء کو بھی رہا کردو؟ ہرقل نے قبول کرلیا۔ آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے مسلمان بھائیوں کی جان بچانے کے لیے کافر کی پیشانی کو بوسہ دیا، اور سب کو رہا کرا کر مدینہ منورہ پہنچے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم فرمایا کہ سب لوگ میرے ساتھ استقبال کے لیے نکلیں اور فرمایا کہ سب حاضرین عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پیشانی پر بوسہ دیں اور اس کی ابتداء میں کرتا ہوں۔

غرضیکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان حضرات کی محبت صرف عقلی نہ تھی۔

پھر بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو دواء تلخ سے تشبیہ دی ہے، وہ بھی محبت کے درجہ ابتدائیہ کی مثال بن سکتی ہے۔ ورنہ مؤمن کی محبت کو دواء تلخ نہیں کہا جاسکتا۔ سیدِ دوعالم ﷺ کے عشاق آپ ﷺ کی محبت میں بڑی سے بڑی مصیبت کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے ہیں اور اس ظاہری تکلیف میں وہ انتہائی درجہ کی لذت اور کیف وسرور محسوس کرتے ہیں۔ **الاترٰی الی قول بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ حین قال له اهله وهو فی السیاق (سیاق الموت) واحرباه ((بفتح المهملة والراء والموحدة من الحرب بفتحتین نهب مال انسان وترکه لاشئی له وروی بضم الحاء وزاء ساکنه وروی واحوباه بفتح الحاء وسکون الواو من الحوب وهو الاثم والمراد المهابشدة جزعها علیه اومن الحوبة ای رقة القلب (شح زرقانی علی المواهب) ۱۲)) ففتح عینیه وقال واطرباه غدا القی الاحبة محمدا وصحبه ((وفی الروایة وحزبه ۱۲ منه)) (مواهب لدنیه)**

ان عاشقین صادقین کی یہ شان تھی کہ بڑے بڑے ظالم ظلم کرتے کرتے تھک جاتے مگر یہ ظلم سہتے سہتے نہ تھکتے تھے۔ ظلم کے فولادی تیر ان کے صبر کی ڈھال سے ٹکرا کر پاش پاش ہوجاتے تھے۔

ادھر آؤ ظالم ہنر آزمائیں
تو تیر آزما ہم جگر آزمائیں

لہٰذا اسے کڑوی دوا سے تشبیہ دینا صحیح نہیں۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس محبت کو حبِّ عشقی سے تعبیر فرمایا ہے۔ مگر یہ تعبیر بھی مکمل نہیں۔ اس لیے کہ محبت اگرچہ عشق کے درجہ تک پہنچ جائے مگر جب تک اس کا منشأ ایمان نہ ہو وہ معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ زلیخا کی محبت اور حضور اکرم ﷺ کے ساتھ ابوطالب کی محبت کا منشأ ایمان نہ تھا۔ اس لیے یہ محبت ان کے کچھ کام نہ آئی۔

پس اس محبت کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ اسے حبِّ ایمانی کہا جائے۔ یعنی محبت اس لیے ہو کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، **عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنهما عنهم قال قال رسول اللہ ﷺ احبوا اللّٰه لما یغذوکم من نعمه**

واحبونی لحب اللّٰہ واحبوااھل بیتی لحبی (رواہ الترمذی)

یہ منشأ محبت ہونا چاہیے۔

صحیح بخاری کتاب الایمان والنذ ور میں عبداللہ بن ہشام سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا:

لأنت یارسول اللّٰہ أحب الیّ من کل شئی الامن نفسی فقال: لاوالذی نفسی بیدہ حتّٰی اکرن أحب الیک من نفسک فقال لہ عمر رضی اللہ عنہ فانک الان واللہ أحب الی من نفسی فقال الأن یاعمر.

بعض کا خیال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں پہلے محبت عقلی تھی، بعدہ حضور اکرم ﷺ کے تصرف سے محبت طبعی ہوگئی۔ مگر یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بلکہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان کے خلاف ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں محبت طبعی موجود تو پہلے سے تھی مگر اس کا انکشاف نہ تھا۔ حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے بعد یہ منکشف ہوگئی۔

باب حلاوۃ الایمان ص ۷

اس باب میں سابق باب کے ثمرہ کا بیان ہے۔ اس لیے اس میں امور ثلاثہ میں سے پہلی چیز وہی ہے جو باب سابق میں گزری۔ یعنی **ان یکون اللّٰہ ورسولہ احب الیہ مماسواھما.**

مقصد یہ ہے کہ ایمان مثل شجر کے ہے، اور اعمام مثل فروع کے ہیں، لیکن اس کے ثمرات کی حلاوت وہ چکھتا ہے جس میں تین چیزیں ہوں۔ آخرت میں تو ضرور چکھے گا ہی، دنیا میں بھی حلاوت محسوس کرتا ہے دوسری روایت میں ہے "**لا یـؤمـن أحدکم حتی یکون ھواہ تبعالماجئتُ بہ (شرح السـ** [illegible]

حضرت حنظلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نئی شادی ہوئی تھی۔ غسل جنابت کے لیے سر دھو رہے تھے کہ ایک دم غزوۂ اُحد میں مسلمانوں کی شکست کی خبر کان میں پڑی۔ فوراً اسی حالت میں تلوار لی اور میدان کی طرف چلے گئے۔ کفار پر حملہ کیا اور برابر بڑھتے چلے گئے۔ حتی کہ شہید ہوگئے اور غسیل ملائکہ کا لقب پایا۔ تاریخ عالم اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔

حلاوۃ ایمان:

امام نووی ودیگر محدثین وفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حلاوت معنویہ مراد ہے۔ یعنی **استلذاذبالطاعات.**

وقال العارف الکامل ابن ابی حمزۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ فی بھجۃ النفوس وحملھاقوم علی

المحسوس وهم السادة الصّوفية والصواب معهم فی ذالک والله أعلم فان ماذهبوا اليه ابقوابه لفظ الحديث علی ظاهره من غيرتأويل وهذاامرلايدركه الامن وصل الی ذلک المقام فلايليق ادعاء أنه غير مراد ۔

واذالم ترالهلال فسلم   لأناس رأوه بالأبصار

ويشهد علی ماذهبوااليه أحوال الصحابة والسلف الصالح وأهل المعاملات الربانية فأنهم حكواعنهم انهم وجدواالحلاوة محسوسة وذكر بعد ذلک نبذة من احوال الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم وارضاهم ۔

تو نہ دیدی گہے سلیماں را   چہ شناسی زبان مرغاں را

ع :   ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد قرآن مجید کی یہ آیت ہے۔ قل اِن كان اباء كم وأبناء كم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال ۟اقترفتموهاوتجارة تخشون كسادهاومساكن ترضونهاأحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فی سبيله فتربصواحتّٰی ياتی الله بأمره، والله لايهدی القوم الفاسقين.

اس میں یہ اشکال ہے کہ حدیث میں محبت کے درجہ کاملہ کا ذکر ہے۔ جس میں ذوق حاصل ہو، جو قال سے گزر کر حال اور طبیعت ثانیہ بن جائے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اس میں کیف ہو۔ پس اس کے نہ ہونے پر تہدید مذکور فی الاٰیۃ ''فتربصوا حتی ياتی الله بأمره الخ نہیں ہوسکتی۔

آیت میں ایسے فاسقین کے لیے تہدید ہے جو محبت دنیا کی وجہ سے خدا اور رسول ﷺ کے احکام کی پرواہ نہیں کرتے۔

باب علامة الايمان حب الانصار ص ۷

اس باب کا ماقبل کے ساتھ ربط باب اطعام الطعام من الاسلام کے تحت بیان ہو چکا ہے۔

اشکال:

حب انصار کو علامتِ ایمان اور بغضِ انصار کو علامت نفاق فرمایا ہے۔ مہاجرین سے محبت یا بغض کو کیوں ذکر نہیں فرمایا؟

جواب:

مہاجرین حضور اکرم ﷺ کے قبیلہ میں سے تھے۔ پھر ترکِ وطن اور ہجرت کی تکالیف اور فقر و فاقہ کی وجہ سے ان کی فضیلت میں کسی کو کوئی شبہ ہو ہی نہیں سکتا۔ غرضیکہ ان کی فضیلت چونکہ مسلّم تھی، اور یہ حضور اکرم ﷺ کے اپنے خاندان ہی کے افراد تھے، اس لیے ان کی فضیلت بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس کے برعکس انصار کے لیے چونکہ یہ فضائل حاصل نہ تھے، لہٰذا امکان تھا کہ کسی کو ان کی فضیلت میں کچھ شبہ ہو، اور ان کی عظمت و محبت کما حقہ قلب میں پیدا نہ ہو۔ اس لیے خصوصیت کے ساتھ حبِّ انصار کو بیان فرمایا۔

حاصل یہ ہے کہ جب حبِّ انصار اتنی مؤکد ہے تو حب المہاجرین بطریق اولیٰ ضروری ہوگی۔

اشکال:

جنگ صفین وغیرہ میں انصار کی اکثریت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہم کے ساتھ تھی تو کیا جو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ان کے مقابلے میں صف آراء ہوئے، انھیں معاذ اللہ منافق کہا جائے گا؟

جواب:

(۱) بغض و قتال میں فرق ہے۔ قتال کے لیے بغض ہونا لازم نہیں۔ ان حضرات کا قتال آپس میں بغض و نفرت کی بناء پر نہ تھا، بلکہ ہر ایک کا مقصد حفاظتِ دین تھا۔ مثلاً دو بھائی آپس میں لڑیں تو ان میں بغض نہیں ہوتا، بلکہ قتال کے باوجود فطری محبت باقی رہتی ہے، اس کا ظہور جب ہوتا ہے کہ کسی غیر سے مقابلے کی نوبت آئے۔

چنانچہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے باہمی اختلاف کے زمانے میں قیصر روم نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے اپنے کو مطمئن سمجھ کر ایران کے کچھ علاقے پر قبضہ کرنا چاہا جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ولایت میں تھا، اس پر حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ملک روم کو لکھا واللہ لئن لم تنته وترجع الی بلادک یالعین لأصطلحن أنا وابن عمی علیک ولأخرجنّک من جمیع بلادک ولأضیقن علیک لأرض بمارَحُبَتْ.

وفی جمهرة رسائل العرب وبلغ معاویة أن صاحب الروم یرید قصدبلادالشام ایّام صفین فکتب الیه تاللّٰه لئن تممت((تم علی الامروتمم علیه باظهار الادغام استمرعلیه ۱۲ منه))علی مابلغنی لأصالحن صاحبی ولاکونن مقدمة الیک ولاجعلن القسطنطینیة الحمراء حممة سوداء ولانزعنک من الملک نزع الاصطفلینة((الجزرة ۱۲))ولارنک اریساد((الاریس الاکارای الفلاح ۱۲)) من

الارارسة ترعیٰ الدوابل((جمع دوبل کجوهروهوالخنزیراوذکره ۱۲))وفی روایة کماکنت ترعی الخنانیص((جمع خنوص بکسرالخاء وتشدید النون مفتوحة وهوولدالخنزیر ۱۲ منه))

(۲) اس حکم میں انصار کی صفت ملحوظ ہے۔ ای اٰیة الایمان حب الانصار من حیث انهم انصار. واٰیة النفاق بغض الانصار من حیث انهم انصار. یعنی انصار سے محبت اس لیے ہو کہ انھوں نے حضور اکرم ﷺ اور اسلام کی نصرت کی۔ اور علامت نفاق یہ ہے کہ سبب بغض یہ ہو کہ حضور اکرم ﷺ کے انصار و مددگار ہیں۔ ظاہر ہے کہ جو شخص اس لیے ان حضرات سے بغض رکھے گا، اس کے قلب میں ایمان کا ذرہ بھی باقی نہیں رہ سکتا۔

اس کی نظیر قول فقہاء سے ہے ''سب العلماء کفر.'' اس میں بھی حیثیت ملحوظ ہے ''ای من حیث انهم علماء الدین.'' ظاہر ہے کہ جو شخص سبِ علماء اس لیے کرتا ہے کہ یہ حاملین دین ہیں، وہ دین کا دشمن ہوگا، جس کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔

اختلاف علماء کی تحقیق

علماء کے اختلاف کا ختم ہوجانا ناممکن ہے۔ اور اس کی تمنا رکھنے والا بہت بڑا احمق ہے۔ اس لیے کہ علماء کا اتفاق صرف اس صورت میں ہوسکتا تھا کہ قرآن وحدیث میں ہر شخص کے متعلق ہر فعل کی ہر کیفیت کا حکم منصوص ہو اور یہ ناممکن ہے۔ کیونکہ دنیا میں انسان غیر محصور ہیں اگرچہ غیر متناہی نہیں۔ پھر ہر شخص کے افعال غیر محصور، اور ہر فعل کی کیفیات اور احکام غیر محصور، پس اگر اتنی مفصل کتاب نازل کردی جاتی، جس میں ہر ہر جزئیہ مذکور ہو، تو وہ اتنی ضخیم ہوتی کہ تو اس کی حفاظت ممکن ہوتی اور نہ اس کا نقل کرنا انسان کی قدرت میں ہوتا اور نہ ہی اس سے استفادہ کی کوئی صورت ممکن ہوتی۔ غیر محصور انسانوں میں سے اپنا نام تلاش کرنا ہی مشکل ہوجاتا۔ پھر اپنے غیر محصور افعال کے غیر محصور احکام میں سے کسی حکم کا تلاش کرنا ناممکن ہوتا۔ پس ایسی کتاب کا نازل کرنا کہ اس سے انسان استفادہ نہ کرسکے، اور اس کی حفاظت سے بھی عاجز ہو، یہ ایک عیب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ میں عیب کا ہونا ناممکن ہے۔ لہٰذا اختلاف کا مٹنا بھی ناممکن ہے، اور ناممکن کی تمنا کرنے والا احمق ہوگا۔

پس ضروری ہوا کہ قرآن وحدیث میں جزئیات کی بجائے کلیات مذکور ہوں، جن سے ہر ہر جزئیہ کا حکم مستنبط کیا جائے۔ اور کلیات سے استنباط میں انسان کی عقل وفہم کا دخل ہوتا ہے، اور انسانوں کی عقول مختلف ہیں، جس کی وجہ سے مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے۔ بعض دفعہ جزئیہ ایک ہوتا ہے، اور کلیات بھی فریقین میں مسلم ہوتے ہیں، مگر اختلاف اس میں

ہوتا ہے کہ یہ جز ئیہ کس کلّیہ کے تحت درج ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ جج کے پاس کسی مقدمہ میں مدعی اور مدعیٰ علیہ کے وکلاء اختلاف کرتے ہیں۔ حالانکہ جز ئیہ بھی ایک ہے، جس پر دونوں بحث کررہے ہیں، اور جن قوانین سے اپنے نظریہ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ قوانین بھی ایک ہی حکومت کے اور فریقین کے ہاں مسلم ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود دونوں وکیلوں میں یوں اختلاف ہوتا ہے کہ مدعی کا وکیل کہتا ہے کہ فلاں قانون کی رو سے اس جز ئیہ میں مدعی علیہ کو سزا ہونا چاہیے اور مدعیٰ علیہ کا وکیل یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ جز ئیہ اس قانون کے تحت نہیں آتا، جو مدعی کے وکیل نے بیان کیا ہے، بلکہ دوسرے قانون سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے جس کے لحاظ سے مدعی علیہ بری ہوتا ہے۔

غرضیکہ ان دونوں وکیلوں کی بحث اس میں ہوتی ہے کہ یہ جز ئیہ کس کلّیہ کا فرد ہے اور کون سا قانون اس پر منطبق ہوتا ہے۔ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ وکلاء کی بحثیں اسی طرح جاری رہتی ہیں اور دونوں وکیل حکومت کے مجاز ہوتے ہیں۔ ان کے اختلاف پر نہ ہی فریقین کو اعتراض ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے لوگ اسے برا سمجھتے ہیں، اور نہ جج ان کے اعتراض پر ناراض ہوتا ہے، اور نہ حکومت انھیں اختلاف سے روکتی ہے، بلکہ انھیں خوب بحث کرنے کا اور دلائل بیان کرنے کا موقعہ دیا جاتا ہے، اور جو وکیل زیادہ بحث کرتا ہے اسے داد ملتی ہے۔ اس کے بعد جج دونوں میں سے جس کے دلائل کو راجح پاتا ہے اس کی جانب فیصلہ دے دیتا ہے۔ مگر دوسرے وکیل کی نہ اجازت سلب کی جاتی ہے، اور نہ اس کو سزا دی جاتی ہے، اور نہ ہی اس کو برا سمجھا جاتا ہے، بلکہ آئندہ مقدمات میں پھر اسے بدستور بحث کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ بعینہ یہی مثال علماء کی ہے کہ جز ئیہ معینہ پر کون سا کلیہ منطبق ہوتا ہے، اس میں ان کا اختلاف ہو جاتا ہے۔

دنیا میں اختلاف وکلاء کے علاوہ اور بھی کئی قسم کے اختلافات ہم دیکھتے اور سنتے رہتے ہیں۔ مثلاً سیاسی اختلاف اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسمبلیوں میں بعض دفعہ کرسی بازی تک کی نوبت آجاتی ہے۔ اسی طرح علم العلاج میں بھی بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایلوپیتھی، ہومیوپیتھی، یونانی اور ویدک وغیرہ کے تو اصول ہی مختلف ہیں۔ چنانچہ ایلوپیتھی میں علاج بالضد ہوتا ہے اور ہومیوپیتھی میں علاج بالمثل۔ پھر ہر طریقۂ علاج میں مرض کی تشخیص، اس کے اسباب اور دوا کی تجویز، مقدار خوراک، خوراکوں کی تعداد، دوا کے طریقۂ استعمال، اور غذا و پرہیز میں اختلاف ہوتا ہے۔ خواہ ایک ہی طریقے کے دو ماہرین کو یعنی دو ڈاکٹروں یا دو حکیموں کو دیکھا جائے تو وہ بھی آپس میں مختلف ہوں گے، مگر اس کے باوجود اس اختلاف کو کوئی برا نہیں کہتا، اور اختلاف کرنے والوں پر کوئی اعتراض نہیں کرتا، اور ان کے اختلافات کو دیکھ کر کوئی علاج نہیں چھوڑ دیتا، بلکہ جس حکیم

یا ڈاکٹر پر اعتماد ہوتا ہے اس سے علاج کروایا جاتا ہے۔

علماء کا اختلاف اس سے بہت کم درجہ رکھتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے اصول متحد ہیں۔ معہٰذا اس اختلاف کو برا کہا جاتا ہے۔ اور علماء کو طعن کا ہدف بنایا جاتا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں کچھ پتا نہیں چلتا کہ کس عالِم کی بات مانیں۔ حقیقت میں یہ نتیجہ ہے دین اور علمِ دین سے بے توجہی اور بے رغبتی کا۔ علاج جسمانی کی اہمیت ہے۔ اس لیے ڈاکٹروں کا اختلاف علاج سے مانع نہیں بنتا۔ اس کے برعکس باطنی امراض کے علاج کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی، دین کی قلب میں اہمیت نہیں اس لیے اختلاف علماء کو حیلہ بنایا جاتا ہے۔

یہاں تک اس کا بیان تھا کہ اختلاف ہونا لازمی امر ہے۔ اور اس کا مٹانا ناممکن ہے۔ آگے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اختلاف کی تین قسمیں ہیں:

(اول) یہ کہ فریقین کے مدّ نظر رضاء الٰہی ہو۔ ہر شخص یہ خیال کرتا ہے کہ جو وہ کہتا ہے اسی میں دین کا فائدہ ہے، اور فریقِ مخالف کا جو نظریہ ہے اس میں دین کا ضرر ہے۔ اس صورت میں جانبین پر یہ اختلاف فرض ہوتا ہے جس میں جانبین کو ثواب ملتا ہے۔ اگر یہ اختلاف کو چھوڑ دیں تو گناہ گار ہوں گے۔

(دوم) یہ کہ جانب واحد کا مقصد رضائے الٰہی ہو اور دوسری جانب صرف اتباع ہویٰ کی خاطر اختلاف کر رہی ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے کو نماز کی تلقین کرتا ہے، اور منکرات سے روکتا ہے، نہ رکنے کی صورت میں اس سے اختلاف کرتا ہے، اور دوسرا شخص صرف اس لیے اس کا مخالف ہے کہ یہ اسے منکرات سے کیوں روکتا ہے؟ تو پہلے شخص پر یہ اختلاف واجب ہے اور دوسرے پر حرام۔

(سوم) یہ کہ خواہشات نفسانیہ کی بناء پر اختلاف کر رہے ہوں۔ اور یہ اختلاف جانبین کے لیے حرام ہے اور اس کا ترک واجب ہے۔

صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف قسم اول کا اختلاف تھا۔

جواز اختلاف کی شرائط:

(۱) اختلاف کے محمود ہونے کی شرط اول یہ ہے کہ اس کا منشاء رضائے الٰہی ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اختلاف کرنے والے کا نظریہ بداہت کے خلاف نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص اونٹ کو بکری کہنے لگے، اور یہ کہے کہ میری تحقیق یہی ہے۔ میں اپنی دیانت و اخلاص سے یہی سمجھتا ہوں۔ اس کے باوجود اس اختلاف کو محمود نہیں کہا

جاسکتا بلکہ مذموم ہے۔

"مااناعلیه واصحابی" کے خلاف قول کرنا بھی اسی میں داخل ہے۔ اس لیے کہ جس طرح قرآن اپنے مفہوم میں سنت کا محتاج ہے، بعینہ اسی طرح کتاب وسنت دونوں اپنے مفہوم میں صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے محتاج ہیں۔ یعنی کتاب وسنت کا مفہوم وہی لیا جائے گا جو صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سمجھا۔ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہٹ کر کتاب وسنت کا مفہوم سمجھنا ضلال ہے۔ اس پر مختصر دلائل یہ ہیں:

(۱) **اهدنا الصِّراط المستقیم** "میں صراط مستقیم کی تفسیر "**صِراط الذین أنعمت علیهم**" سے کی گئی ہے۔ **الصراط المستقیم**" کی تفسیر "**صراط الله یاصراط الرسول یاصراط القران** سے نہیں کی گئی۔ اس لیے کہ لوگ اس کے مفہوم میں اختلاف کرتے اور ہر شخص اپنے متعین کردہ مفہوم کو صراطِ قرآن قرار دیتا لہٰذا "**صراط الذین انعمت علیهم**" سے وضاحت کردی کہ صراط مستقیم سے مراد منعم علیہم بندوں کا راستہ ہے جو ایک جماعت ہے۔

(۲) **ومن یشاقِق الرسولَ ویتبع غیرَسبیلِ المومنین نُوَلِّه ماتَوَلّٰی ونُصْلِه جهنم**" اس میں سبیل اللہ کی بجائے سبیل المؤمنین فرمایا گیا ہے۔

(۳) "**قل هذه سبیلی أدعو الی الله علیٰ بصیرةٍ أناومن اتبعنی** "اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے "سبیلی" کے بعد "انا" پر "من اتبعنی" کا عطف فرما کر اس کی وضاحت فرمادی کہ سبیل رسول اللہ ﷺ وہ ہے جس کی طرف آپ کے متبعین یعنی صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم دعوت دے رہے ہیں۔

(۴) حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "**علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین عضّوا علیها بالنواجذ**" سنتی کے بعد "سنة الخلفاء الراشدین" کا ذکر کرنا کھلی دلیل ہے کہ سنت رسول اللہ ﷺ وہی ہوگی جو خلفاء اختیار کریں گے۔ یعنی یہ عطف تفسیری ہے، اور اس کے سوا دوسرے کوئی معنی نہیں ہوسکتے۔

(۵) حضور اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ناجی فرقہ وہ ہے جو "**ماأناعلیه واصحابی**" کے مطابق ہوگا۔ اگر سنت اپنے مفہوم میں صحابی کی محتاج نہ ہوتی تو صرف مااناعلیه کہہ دینا کافی تھا، واصحابی کا لفظ بے کار ہوجاتا۔

(۶) حضور اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

النجوم أمنة للسماء واصحابی أمنة لأمتی (رواه مسلم)

(۷) صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مغفور لہم ہونا نص قرآنی سے بھی ثابت ہے، فرماتے ہیں: "**وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰه**

الحسنیٰ،" اور دوسری جگہ فرمایا "**الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون.**" دونوں آیتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلا کہ کل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ناجی ہیں۔

(۸) یہ امر عقلاً بھی ظاہر ہے کہ قرآن وحدیث کا مفہوم وہی متعین ہوگا جو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سمجھا۔ اس لیے کہ متکلم کی مراد سمجھنے میں چند امور کا دخل ہوتا ہے۔ مثلاً اہل زبان ہونا، متکلم کی حالت سے باخبر ہونا، متکلم سے ظاہری و باطنی قرب ہونا، کلام کے شانِ ورود سے واقف ہونا۔ یعنی یہ کلام کس محل اور کس موقع پر اور کس وقت واقع ہوا؟ اور متکلم کے لہجے کو سننا، اس کے ہاتھ اور چہرہ کے آثار کو دیکھنا، خصوصاً خدا اور رسول ﷺ کا کلام سمجھنے میں تقدس وتقویٰ اور باطن کی طہارت اور نور قلب نہایت ضروری ہے۔

یہ سب امور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں بدرجہ اتم موجود تھے۔ اس لیے جب کوئی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ ﷺ کے کسی حکم کی مزید تاکید بیان کرنا چاہتے ہیں تو روایت کرتے وقت یوں فرماتے، **ابصرته عینای وسمعته اذنای ووعاه قلبی.**

ان لوگوں کا اہل حق سے اصولی اختلاف ہے، جو قرآن وحدیث کو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تفسیر کا محتاج نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ پرویز قرآن کو حدیث کا محتاج نہیں سمجھتا۔ کتاب اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ کا ہم قافیہ کرنے کے لیے میں اس جماعت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو رجال اللہ سے تعبیر کیا کرتا ہوں، اور یہ لفظ ماخوذ ہے "**رجال لا تلهيهم تجارةٌ ولا بيعٌ عن ذكرِ الله**" سے ہے۔

(۳) جواز اختلاف کی تیسری شرط یہ ہے کہ اختلاف کرتے وقت **الاهم فالاهم** کا خیال رکھا جائے۔ **کما مر من صنیع مع اوية** (رضی اللہ تعالیٰ عنہ **وعنهم**). غرضیکہ اہم اختلاف کے ہوتے ہوئے ادنیٰ اختلافات کو چھوڑ کر متحد ہو جانا ضروری ہے۔

باب ص ے

ابتداء کتاب میں بیان کیا جا چکا ہے کہ بعض مرتبہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں۔ اس کی چند توجیہات بیان ہو چکی ہیں۔ چنانچہ اس مقام پر ترجمۃ الباب حذف کرنے کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں:

(۱) بعض نے فرمایا کہ امام رحمہ اللہ کو نسیان ہو گیا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔

(۲) یہ باب ابواب سابقہ کا تکملہ ہے، بایں طور کہ ابواب سابقہ میں اجزاء ایمان کا ثبوت ہے، اور اس میں بھی اجزاء ایمان کا ذکر ہے۔

(۳) یہ باب سابق "علامة الإیمان حب الانصار" کی فصل کے قائم مقام ہے، جسے ذیلی باب کہتے ہیں۔ بایں طور کہ باب سابق میں حب انصار کا ذکر تھا، اب آگے اس باب میں انصار کی وجہ تسمیہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ حدیث باب میں "وھو أحد النقباء لیلة العقبة" سے انصار کی وجہ تسمیہ معلوم ہوگئی۔ جس کی تفصیل یوں ہے کہ مکہ مکرمہ سے منیٰ کو جاتے ہوئے راستہ کی بائیں جانب منیٰ سے قریب یہ عقبہ ہے، جہاں مدینہ منورہ کے چند لوگوں نے حضور اکرم ﷺ کے ہاتھ مبارک پر بیعت کی، اسے عقبۂ اولیٰ کہا جاتا ہے۔ پھر دوسرے سال یہ حضرات چند اور ساتھیوں کو لے کر اسی مقام پر حاضر ہوئے اور بیعت کی، اسے عقبۂ ثانیہ کہا جاتا ہے۔ اس جگہ بطور علامت کے ایک چار دیواری بھی بنادی گئی ہے۔ ان حضرات نے حضور اکرم ﷺ سے درخواست کی کہ آپ مدینہ تشریف لائیں۔ ہم آپ کی ہر طرح مدد کریں گے۔ اس لیے اہل مدینہ ملقب بالانصار ہوئے۔

(۴) سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے تشحیذ اذہان کی غرض سے ترجمۃ الباب ذکر نہیں فرمایا، تاکہ طلبہ حدیثِ باب سے خود کوئی مسئلہ استنباط کریں، جسے ترجمۃ الباب قرار دیا جاسکتا ہو۔

پس واضح ہوا کہ اوپر کے سب ابواب میں مرجیہ کی تردید تھی۔ اس سے خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں کوئی شخص مرجیہ کے خلاف خوارج ومعتزلہ کی طرف مائل نہ ہوجائے، لہٰذا معتزلہ وخوارج پر تردید کے لیے یہ باب رکھا۔ چنانچہ حدیث باب میں "فھو کفارة له" اور "ان شاء عفاعنه" سے معتزلہ وخوارج پر تردید ہورہی ہے۔ اس لیے کہ ان کے ہاں مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ لہٰذا اس کے لیے کوئی عقوبت کفارۂ سیئات نہیں بن سکتی، نیز کافر سے عفو کا کوئی احتمال نہیں۔

الحدود کفارات ام لا؟

اس میں اختلاف ہے کہ حدود زواجر ہیں یا کہ کفارات؟ بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارۂ سیئات ہیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہی مسلک ہے۔ اور بعض کا خیال ہے کہ حدود کفارہ نہیں محض زواجر ہیں۔ یعنی کسی جرم پر حد لگ جانے سے گناہ معاف نہیں ہوتا، بلکہ توبہ ضروری ہے۔ کذافی شرح السفارینی (ھو محمد بن احمد النابلسی الحنبلی المتوفی ۱۱۸۸ھ ۱۲ منه)

ائمۂ احناف سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں، اور مشائخ احناف کے اقوال مختلف ہیں۔ چنانچہ درِّ مختار میں ہے کہ حدود زواجر ہیں۔ سواتر یعنی کفارہ نہیں اور صاحب ملتقط حنفی المذہب ہونے کے باوجود حدود کے کفارہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور شیخ نجم الدین نسفی اپنی تفسیر (تیسیر) میں "**فمن اعتدیٰ بعد ذٰلک فله عذاب الیم**" کے تحت محرم پر جزاءِ صید کے متعلق فرماتے ہیں کہ غیر مصر کے لیے کفارہ ہے، اور مصر کے لیے کفارہ نہیں۔ صاحب تیسیر کا یہ قول احناف کے اقوال مختلفہ میں صورتِ تطبیق بن سکتا ہے۔ **کذافی جنایات الحج من الشامیة.**

شوافع کی دلیل:

شوافع حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں۔

احناف کی طرف سے جواب:

احناف اس کے معارض حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پیش کرتے ہیں جس کی حاکم نے مستدرک میں تخریج کی ہے اور صحیح علیٰ شرط الشیخین ہے۔ **لاأدری الحدود کفارات لأهلها ام لا؟** اور یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث باب سے یقیناً متاخر ہے۔ کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۷ھ میں ایمان لائے ہیں، اور حدیث باب میں ہجرت سے قبل لیلۃ العقبہ کا واقعہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب میں "**فعوقب فی الدنیا**" سے حدود مراد نہیں بلکہ مطلقاً مصائب مراد ہیں۔ اگر حد مراد لی جائے تو اس کے بعد "**لاأدری الحدود کفارات لأهلهاام لا**" کے کیا معنی؟ نیز یہ واقعہ ہجرت سے قبل کا ہے، اور حدود کی فرضیت مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں حدیث باب میں جن معاصی کا ذکر ہے ان میں سے سرقہ وزنا کے سوا اور کسی معصیت پر حد نہیں۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ "**عوقب فی الدنیا**" سے حدود مراد نہیں، بلکہ تکوینی آفات مراد ہیں۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حدیث باب حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مؤخر ہے۔ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "**وهو احد النقباء ليلة العقبة**" سے مقصد صرف عبادۃ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی منقبت بیان کرنا ہے۔ یہ مقصد نہیں کہ اس حدیث کا مضمون لیلۃ العقبہ سے متعلق ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر چند قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ حدیث باب حدیث مستدرک سے مؤخر ہے۔

(۱) حدیث مستدرک میں عدم علم کا ذکر ہے، اور حدیث باب میں کفارہ بننے کا ثبوت ہے، اور عدم علم علم پر مقدم ہوتا ہے۔

(۲) حدیث باب کا مضمون سورۂ ممتحنہ کی آیت "**یاایها النبی اذاجاءک المومنات یبایعنک... الخ**" سے

ماخوذ ہے جو کہ بالاتفاق صلح حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث باب میں لیلۃ العقبہ کی بیعت کا ذکر نہیں۔

(۳) حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کئی روایات سے ثابت کیا ہے کہ فتح مکہ کے بعد بھی حضور اکرم ﷺ نے اس قسم کی بیعت لی تھی، لہٰذا حدیث میں باب اسی بیعت کا ذکر ہے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر زبردست تردید فرمائی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ لیلۃ العقبہ ہی کا ہے۔ بلکہ نسائی کی ایک صریح روایت لائے ہیں جس میں اس کی تنصیص ہے کہ یہاں بیعت لیلۃ العقبہ کا ذکر ہے۔

اشکال:

"**عوقب**" کے مقابل دوسرے جملہ میں "**ثم ستره الله**" کے الفاظ ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ "**عوقب فی الدنیا**" سے ایسا عقاب مراد ہے جس میں ستر نہ ہو اور یہ حدود ہی میں ہوتا ہے۔ آفات تکوینیہ میں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس شخص نے کوئی گناہ کیا ہے۔ یہ تو نیک و بد سب پر آتی ہیں۔

جواب:

بعض مرتبہ آفت تکوینیہ بھی اس طور پر آتی ہے کہ سب لوگ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ فلاں گناہ کی سزا ہے۔ پس "**عوقب فی الدنیا**" سے اس قسم کی مصیبت مراد ہے اور اس قسم کے مقابلہ میں "**ثم ستره الله**" سے یہ مراد ہے کہ گناہ کے بعد کوئی تکلیف نہ پہنچی، یا کوئی مصیبت تو آئی مگر لوگوں کو یہ علم نہ ہوا کہ یہ فلاں گناہ کی سزا ہے۔

یہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مستدل حدیث کے جوابات ہوئے، آگے دونوں حدیثوں میں وجہ تطبیق بیان کی جاتی ہے۔

وجہ تطبیق:

حقیقت یہ ہے کہ حد میں دو حیثیتیں ہیں: ایک "**من حیث أنها مصیبة من جملة المصائب**" دوسری حیثیت "شرعی سزا ہونے کی ہے"۔ سو پہلی حیثیت سے اس کا کفارۂ ذنوب ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جب کانٹا چبھنے اور چیونٹی کاٹنے سے گناہ معاف ہوتے ہیں تو جلد، قطع ید اور رجم سے کیوں معاف نہ ہوں گے؟

غرضیکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ مصیبت ہونے کی حیثیت سے مکفر سیات ہے، مگر اس کی تعیین نہیں کرتے، کہ جس گناہ پر حد لگی ہے متعین طور پر وہی معاف ہو۔ مطلقاً عفو کے قائل ہیں جیسے کہ مصائب تکوینیہ سے بلا تعیین مطلق گناہ معاف ہوتے ہیں۔

اس کے برعکس شوافع متعین طور پر اس گناہ کے لیے کفارہ قرار دیتے ہیں جس پر یہ حد لگی ہے۔ سنن ترمذی باب لایزنی الزانی وھو مومن میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے ان النبی ﷺ قال من اصاب حدافعجل عقوبته فی الدنیافاللّٰه أعدل من ان یثنی علی عبده العقوبة فی الاٰخرة ومن أصاب حداً فستره اللّٰه علیه وعفاعنه فاللّٰه أكرم من أن یعود فی شي قدعفاعنه. اس حدیث سے متعین گناہ کے عفو کی رجاء مفہوم ہوتی ہے۔ عفو موعود نہیں۔ چنانچہ اس میں وہ گناہ بھی مذکور ہے جس پر حد نہ لگی ہو۔ پس حد کا متعین گناہ کے لیے مکفر ہونا ثابت نہ ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ ہم حدود کو زواجر بالذات اور سواتر بالعرض کہتے ہیں۔ اور شوافع اس کے برعکس سواتر بالذات اور زواجر بالعرض ہونے کے قائل ہیں۔

دلائل احناف:

① والسارق والسارقه فاقطعوا ایدیھماجزاء بماکسبا نکالامن اللّٰه واللّٰه عزیز حکیم. فمن تاب من بعدظلمه وأصلح فإن اللّٰه یتوب علیه إنّ اللّٰه غفوررحیم. اس آیۂ کریمہ میں "فاقطعوا ایدیھما" پر سرقہ کا حکم ختم ہوگیا۔ آگے فرمایا "جزاء بماکسبا" یعنی یہ قطع ان کے فعل کی سزا ہے۔ اس کے بعد "نکالامن اللّٰه" سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ حدود کی تشریع کس لیے ہے۔

نکال ایسے عذاب کو کہا جاتا ہے جو مجرم کے علاوہ دوسرے دیکھنے سننے والوں کو بھی جرم سے باز رکھے۔ اس کے لغوی معنی روکنے کے ہیں۔ اس لیے ہتھکڑی کو بھی نکال کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہندی لفظ نکیل (اونٹ کے ناک کی رسی) بھی اسی سے ماخوذ ہو۔ غرضیکہ "نکالامن اللّٰه" کا اضافہ فرما کر یہ سمجھا دیا کہ حدود سے زجر مقصود ہے۔

آگے فرماتے ہیں "واللّٰه عزیز حکیم" یعنی ان کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ دورِ حاضر کے قانون کی طرح نہیں کہ جو شخص ایک دفعہ جیل سے ہو آتا ہے وہ دوبارہ جیل میں جانے کا متمنی رہتا ہے۔

نئی ظلمت کے لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ چور کا ہاتھ کاٹنا وحشیانہ فعل ہے۔ یہ عقل کے اندھے اس پر غور نہیں کرتے کہ چوری کرنا کون سا شریفانہ کام ہے۔ اگر ایک وحشیانہ فعل کی بدولت لاکھوں وحشیانہ حرکتوں کا انسداد ہو جائے تو یہی حکمت ہے۔ "ولکم فی القصاص حیاة یاأولی الباب" میں یہی حکمت بیان فرمائی ہے۔

ملحد ابوالعلاء المعری نے حکم قطع ید پر اعتراض کیا ہے ۔

ید بخمس مئین عسجد ودیت — **مابالها قطعت فی ربع دینار**

جب فقہاء رحمہم اللہ نے اسے طلب کیا تو یہ بھاگ گیا، متعدد حضرات نے اس کا جواب دیا۔

فقال علم الدین السخاوی رحمه اللّٰه تعالیٰ ؎

عز الامانة اغلاها وارخصها — **ذل الخیانة فافهم حکمة الباری**

وقال الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ ؎

هناک مظلومة غالت بقیمتها — **وههنا ظلمت هانت علی الباری**

وقال عبدالوهاب المالکی رحمه اللّٰه تعالیٰ لما کانت امینة کانت ثمینة ولما خانت هانت. آگے ارشاد ہے ”**فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن اللّٰه یتوب علیه**“ اگر قطع ید کفارہ ہے تو توبہ کی کیا ضرورت رہی؟

آیت میں مذکور ترتیب کے مطابق حضور کریم ﷺ کا فیصلہ بھی منقول ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک روایت کی تخریج کی ہے کہ ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کے بعد حضور اکرم ﷺ نے فرمایا، **تب الی اللّٰه عزوجل فقال تبت الی اللّٰه فقال تاب اللّٰه علیک.** اس سے ثابت ہوا کہ بلا توبہ صرف حد لگنے سے گناہ معاف نہیں ہوتا۔

② **إنما جزاء الذین یحاربون اللّٰه ورسوله ویسعون فی لأرض فسادا أن یقتلوا اویصلبوا اوتقطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف اوینفوا من لأرض ذلک لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الأخرة عذاب عظیم.** ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس آیۂ کریمہ سے استدلال کیا ہے کہ قطاع الطریق کی سزا ذکر فرمانے کے بعد **ذلک لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الأخرة عذاب عظیم.** میں اس کی تصریح ہے کہ دنیوی سزا سے آخرت کا گناہ معاف نہیں ہوتا۔

اگرچہ اس آیت کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس میں مرتدین کا حکم ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ عام ہیں اگرچہ شان نزول خاص ہے ”**والعبرة لعموم الألفاظ لخصوص المورد.**“

③ جب توبہ سے بالاتفاق حد ساقط نہیں ہوتی، حالانکہ گناہ معاف ہو جاتا ہے تو حد لگنے سے توبہ بھی ساقط نہ ہونی چاہیے۔ پس معلوم ہوا کہ حد کی تشریع عفو سیئات کے لیے نہیں ورنہ توبہ کے بعد حد لگانا بے معنی ہوگا۔

قرآن مجید کے چند لطائفِ نفیسہ

﴿وَ لَاتَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ﴾ :

① ایام جاہلیت کے لوگ دو وجہ سے اس جرم عظیم کے مرتکب ہوتے تھے۔ بعض تو صرف لڑکیوں کو اس خیال سے قتل کرتے تھے کہ کوئی ان کا داماد نہ بنے اور بعض فقر وفاقہ کی وجہ سے لڑکوں کو بھی قتل کر دیتے تھے۔ پھر ان کی بھی دو قسمیں تھیں۔ ایک وہ جو زمانۂ حال میں فقیر تھے اور دوسرے وہ جو زمانۂ حال میں تو فقیر نہ تھے مگر اولاد کی وجہ سے فقر سے خائف تھے۔ ان دونوں قسم کے لوگوں پر تردید کے لیے دو آیتیں نازل ہوئیں۔ ﴿لَاتَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ وَاِیَّاھُمْ﴾

اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿لَاتَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ خَشْیَةَ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ﴾

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں آیتوں میں جداگانہ اسلوب کیوں اختیار کیا گیا؟ آیۂ اولیٰ میں ”من املاق“ اور ثانیہ میں ”خشیۃ املاق“ ہے، اور آیت اولی میں ”نحن نرزقکم و ایاھم“ بتقدیم ضمیر مخاطب اور ثانیہ میں ”نحن نرزقھم و ایاکم“ بتقدیم ضمیر غائب ہے۔

پس اس میں حکمت یہ ہے کہ آیۂ اولیٰ سے اس فریق پر تردید مقصود ہے جو زمانۂ حال میں فقیر تھے۔ لہٰذا ”من املاق“ فرمایا۔ چونکہ ان کے ہاں ان کا اپنا نفس زیادہ مہتم بالشان تھا کہ اپنی ہی زندگی خطرہ میں سمجھتے تھے، اس لیے ”نحن نرزقکم“ بتقدیم ضمیر مخاطب فرمایا۔ اور آیۂ ثانیہ میں فریق ثانی پر تردید ہے، جو زمانہ موجود میں تو فقیر نہ تھے مگر اولاد ہونے پر مستقبل میں فقر سے خائف تھے۔ اس لیے یہاں ”خشیۃ املاق“ فرمایا۔ ان کی نظر میں اولاد کا معاملہ زیادہ اہم تھا کہ ہم تو کھاتے پیتے ہیں اولاد کہاں سے کھائے گی۔ اس لیے یہاں ”نحن نرزقھم“ کو مقدّم فرمایا۔ قرآن مجید کے طرز بیان میں جہاں کوئی اختلاف وتغیر ہوگا اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے۔ ہر زیر و زبر کا اختلاف نکاتِ نفیسہ پر شامل ہوتا ہے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ مے نگرم کرشمہ دامن دل میکشد کہ جا اینجا ست
مخدرات سرا پردہ ہائے قرآنی چہ دلبر ند کہ دل مے برند پنہانی

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے نکات قرآنیہ پر ایک مستقل کتاب بنام ”کتاب الفوائد المشوق الی علوم

القرآن"، لکھی ہے، بے نظیر کتاب ہے۔ اس میں عجیب لطائف بیان فرمائے ہیں:

② سورۂ زمر کے آخری رکوع میں فرماتے ہیں: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا۔ حَتَّى إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ اور آگے چل کر اہل جنت کے بیان میں فرمایا: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا۔ حَتَّى إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾

اہل جہنم کے ذکر میں "فتحت" سے پہلے واؤ نہیں اور اہل جنت کے ذکر میں ہے۔

اس میں نکتہ یہ ہے کہ معزز مہمان کو بھی مکان میں داخل کیا جاتا ہے اور مجرم کو بھی۔ مگر دونوں کو داخل کرنے کا طریقہ جداگانہ ہوتا ہے۔ معزز مہمان کے ساتھ تو یہ معاملہ ہوتا ہے کہ اس کے پہنچنے سے قبل ہی دروازے کھول دیے جاتے ہیں۔ دروازے پر پہنچنے کے بعد دروازہ کھولنا احترام واعزاز کے خلاف سمجھا جاتا ہے، اس لیے اہل جنت کے بارے میں ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ فرمایا۔

یہ واؤ حالیہ ہے، یعنی جب جنت کی طرف جائیں گے تو اس کے دروازے پہلے سے کھلے ہوئے پائیں گے۔ بخلاف مجرمین کے کہ ان کے لیے جیل کا دروازہ پہلے سے کھلا ہوا نہیں ہوتا۔ بلکہ انھیں دروازہ پر کھڑا کر کے دروازہ کھول کر اندر دھکیل کر دروازہ پھر بند کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے کفار کے ذکر میں ﴿حَتَّى إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ فرمایا۔ یعنی ان کے پہنچنے کے بعد جہنم کے دروازے کھولے جائیں گے۔

③ سورۂ مزمل میں ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ اور سورۂ رحمٰن میں ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ اور سورۂ معارج میں ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ ہے۔

④ یہود کے بارے میں پہلے پارے کے گیارھویں رکوع میں فرماتے ہیں ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ اور سورۂ جمعہ میں فرمایا ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾۔

اس قسم کے کئی مقامات ابن قیم رحمہ اللہ نے بیان فرمائے ہیں اور بتایا ہے کہ ہر ایک اپنی جگہ پر موزون ہے بدون اس کے کلام میں موزونیت نہیں رہتی۔

باب من الدین الفرار من الفتن ص ۷

(قوله فتن) من فتن الذهب والفضة فتونا (من باب ضرب) اذا احرقه بالنار ليبين الجيد من الردی.

فتن میں بھی ایسے امتحانات ہوتے ہیں کھرا کھوٹا معلوم ہو جاتا ہے۔

(قوله غنم) یہ اس لیے بتائی گئی کہ اس کی حفاظت سہل ہے اور پہاڑی درخت کھا کر گزر کر لیتی ہے۔ لہٰذا غنم کی تخصیص مقصود نہیں، بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جس سے زندگی بسر ہو سکے۔

فتنہ کے زمانے میں دنیا سے علیحدہ ہو کر پہاڑوں میں جا کر بسنے کا حکم فرمایا مگر یہ حکم عام نہیں۔ جن لوگوں سے اہلِ حقوق کے حقوق وابستہ ہوں یا عوام کی اصلاح ان سے متعلق ہو، جیسے کہ علماء، ان کے لیے پہاڑوں میں خلوت گزینی جائز نہیں۔ البتہ جب فتن اتنی کثرت وقوت سے شروع ہو جائیں کہ اپنا ہی دین بچانا مشکل نظر آنے لگے تو اہلِ اصلاح کو بھی خلوت اختیار کرنا جائز ہے۔

(قوله یفر بدینه) الباء سببية ای لاجل حرز دينه او ابتدائية ای فرارا ناشيا من دينه ای يكون منشأ الفرار هو الدين او الباء بمعنى مع ای يفر مع دينه كما يقال فر بثوبه ای مع ثوب. مطلب یہ ہے کہ دین خراب ہونے سے قبل اسے ساتھ لے کر بھاگے۔

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا اعلمکم باللہ الخ ص ۷

اس مقام پر چند اشکال ہیں:

① اس باب کی کتاب الایمان کے ساتھ کیا مناسبت ہے؟

② ترجمۃ الباب کے دو جز ہیں۔ ایک انا أعلمکم باللہِ دوسرا انَّ المعرفة فعل القلب. ان دونوں کی آپس میں کیا مناسبت ہے؟

③ ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیت ﴿وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ﴾ سے ''ان المعرفة فعل القلب'' کیسے ثابت ہوا؟

④ حدیث باب کو ترجمۃ الباب کے جزء ثانی یعنی ''إن المعرفة فعل القلب'' سے کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔

عام شارحین نے ان اشکالات کو رفع کرنے کے لیے اس مقام کی تشریح یوں کی ہے کہ ترجمۃ الباب کے جزء اول ''أنا أعلمکم باللہ'' سے مرجیہ پر تردید مقصود ہے جو ''الایمان لایزید ولاینقص'' کے قائل ہیں۔ ان پر تردید یوں ہوگی کہ علم باللہ ایمان باللہ ہے۔ اور أنا أعلمکم میں ''أعلم'' اسم تفضیل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ علم باللہ کے مختلف درجات ہیں۔ پس ایمان باللہ کے بھی مختلف درجات ہوں گے۔

اور ترجمۃ الباب کے جزء ثانی ''إن المعرفة فعل القلب'' سے کرامیہ پر رد کرنا مقصود ہے۔ جو صرف اقرار باللسان کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ ان پر رد یوں فرما رہے ہیں کہ ایمان باللہ علم باللہ ہے اور علم معرفت کی قسم ہے اور معرفت فعل قلب ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان فعل قلب ہے۔ لہٰذا بدوں تصدیق قلب کے صرف اقرار باللسان کافی نہیں۔ آگے ''ان المعرفة فعل القلب'' پر قولہ تعالیٰ: ''ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم'' سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت سے قلوب کے لیے کچھ افعال ثابت ہوتے ہیں۔

اشکال:

اس استدلال میں کلام ہے۔ کیونکہ دعویٰ ''إن المعرفة فعل القلب'' خاص ہے اور دلیل یعنی قلب کے لیے افعال کا ثبوت عام ہے تو اس سے معرفت کا فعل قلب ہونا کیسے ثابت ہوا؟ نیز علم باللہ کو ایمان باللہ کہنا کیسے صحیح ہے؟ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک تحقق ایمان کے لیے علم و معرفت کافی نہیں بلکہ انقیاد باطنی ضروری ہے۔

جواب:

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ علم و معرفت اگرچہ عین ایمان نہیں مگر ایمان کے لیے موقوف علیہ ہے۔ لہٰذا جتنی معرفت زیادہ ہوگی اتنا ہی ایمان بھی زیادہ ہوگا۔

استدلال کی بہتر تقریر یہ ہے جو زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تفسیر سے مأخوذ ہے کہ یہ آیت ایمان سے متعلق ہے۔ اس کی تفسیر میں زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ اگر وہ فلاں کام کرے تو یہودی یا عیسائی ہو جائے۔ پھر اس نے وہ کام کر لیا تو یہ شخص ایمان سے خارج ہو جائے گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں

یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کا عقیدہ یہ نہ ہو کہ اس کام کے کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، تو وہ کافر نہ ہوگا اور یہ یمین لغو ہے۔ اس پر کچھ مواخذہ نہیں۔ اور اگر اسے اس امر کی معرفت تھی، یعنی عقیدہ تھا کہ یہ کام کرنا کفر ہے اس کے باوجود وہ اس کا مرتکب ہوا تو یہ شخص واقعۃً کافر ہو جائے گا، کیونکہ معرفت کے باوجود ایسے کام کا ارتکاب رضا بالکفر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ "**ما كسبت قلوبكم**" سے حالف کی معرفت مراد ہے۔ پس معرفت کا فعل قلب ہونا ثابت ہو گیا۔

"**أنا أعلمكم بالله**" میں علم و معرفت سے وہ معرفت غیر اختیار مراد نہیں جو ایمان کے لیے موقوف علیہ ہے، بلکہ اس سے معرفت صوفیاء مراد ہے جو ایمان کے بعد ریاضات سے حاصل ہوتی ہے، اور اختیاری ہے۔ چنانچہ خود حدیث باب "**إنَّ أتقاكم و اعلكم بالله انا**" اس کی وضاحت کر رہی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ "**أنا اتقاكم لأني أعلمكم بالله**" یعنی جتنی معرفت زیادہ ہوگی اسی قدر تقویٰ اور خشیت میں زیادتی ہوگی۔ **وهو معنى قوله تعالىٰ** ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ پس نفس ایمان میں تفاوت ثابت نہ ہوا۔

(**قوله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر**) ذنب سے مراد خطاء اجتہادی ہے یا الفاظ کے ظاہر پر مؤاخذہ مراد ہے۔ "حسنات الابرار سیئات المقربین" جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو "انا اعلم" فرمانے پر عتاب ہوا حالانکہ بات صحیح تھی۔ اور حضرت یعقوب علیہ السلام کو ﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُوْنَ﴾ کہنے سے جو بظاہر خلاف توکل ہے، کئی برس تک فراق برداشت کرنا پڑا۔ حضرت یونس علیہ السلام کے بارے میں فرمایا: ﴿**وذا النون اذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه**﴾ حالانکہ حقیقۃً ان کا یہ ظن نہ تھا، بظاہر آپ کا فعل اس کا مقتضی تھا۔ اور واقعہ ابن ام مکتوم میں فرماتے ہیں ﴿عَبَسَ وَتَوَلّٰى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمٰى﴾ حالانکہ حضور اکرم ﷺ کا مقصد صرف یہ تھا کہ یہ تو گھر کے آدمی ہیں جب چاہیں پوچھ سکتے ہیں۔ ان رؤساء کفار کو تبلیغ کا موقع شاید پھر نہ ملے۔

(**قوله حتى يعرف الغضب في وجهه**) غضب کی متعدد وجوہ تھیں۔

① ان کا عبادت میں حد سے تجاوز کرنا۔

② حضور اکرم ﷺ کی عبادت کو کم سمجھنا۔

كما في حديث انس رضي الله تعالى عنه قال جاء ثلثة رهط الى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسئلون

عن عبادة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما اخبروابها كانهم تقالوها (الی قوله) فجاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال انتم الذين قلتم كذا وكذا؛ اما والله إنی لأخشاكم لله واتقاكم له الحديث (رواه الشيخان)

وعن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت صنع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم شيئا فرخص فيه فتنزه عنه قوم فبلغ ذٰلک رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فخطب فحمد الله ثم قال مابال اقوام يتنزهون عن الشيئ الذی اصنعه فوالله انی لاعلمهم بالله واشدهم له خشية .(رواه الشيخان)

عبادت نبی وغیر نبی کی روح میں ایسا فرق ہے جیسا پارے اور روئی کے ثقل میں۔

③ غفران ذنب کو تقلیل عبادت کا سبب سمجھنا حالانکہ یہ تکثیر عبادت کو مقتضی ہے۔

كما قال افلا اكون عبداشكورا. صلی اللہ علیہ وسلم وفداه ابی وامی.

باب تفاضل اهل الايمان فی الاعمال ص ۸

ارادبه الرد على المرجية لمافيه من بيان ضرر المعاصی مع الايمان وعلى المعتزلة فی ان المعاصی موجبة للخلود.

اشکال:

① ترجمۃ الباب میں تفاضل فی الاعمال کا ذکر ہے اور الفاظ حدیث ’’اخرجوا من كان فی قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان‘‘ سے تفاضل فی الایمان ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت نہ ہوئی۔

② صحیح بخاری ص (۱۱) میں ’’باب زيادة الايمان ونقصانه ‘‘ کے تحت حدیث میں یہ الفاظ ہیں يخرج من النار من قال لااله الاالله وفی قلبه وزن شعيرة من خير (الحديث) اور عرف میں خیر کا اطلاق عمل پر ہوتا ہے۔ پس باب زيادة الايمان ونقصانه کے تحت حدیث تفاضل فی الاعمال کیوں لائے؟ بظاہر باب زيادة الايمان ونقصانه کے تحت جو حدیث ہے وہ باب تفاضل اهل الايمان فی الاعمال کے تحت ہونی چاہیے تھی اور یہاں والی حدیث وہاں مناسب تھی۔

③ امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تفاضل فی الاعمال تفاضل فی الایمان کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ

جزئیت اعمال کے قائل ہیں تو اس کے بعد ص (۱۱) میں "**باب زیادة الایمان ونقصانه**" کیوں لائے؟

④ جب کتاب الایمان کی ابتداء میں "**الایمان یزیدوینقص**" پر دلائل پیش کر چکے ہیں تو اس کے لیے دوبارہ مستقل باب کیوں رکھا؟

اشکال اول:

① صحیح بخاری میں روایت مختصر ہے۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی یہی روایت صحیح مسلم ص (102) باب اثبات رؤیة المؤمنین فی الآخرة ربهم سبحانه وتعالیٰ کے تحت تفصیل سے لائے ہیں، جس سے تفاضل فی الاعمال ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ ص (103) پر یہ الفاظ ہیں:

یقولون ربنا کانوا یصومون معنا ویصلون ویحجون (الی قوله) قداخذت النار الی نصف ساقیه والی رکبتیه) اس میں ان لوگوں کے اعمال کا بیان ہے اور ان اعمال میں تفاضل کا ثبوت بھی ہے۔ بایں طور کہ نار جہنم بعض کے نصف ساقین تک ہے اور بعض کے رکبتین تک۔ یہ تفاوت فی العذاب تفاضل فی الاعمال کی وجہ سے ہے۔ آگے فرماتے ہیں:

"**ثم یقولون ربنا مابقی فیها احد ممن امرتنابه فیقول ارجعوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من خیر فاخرجوه**" اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے پاس اعمال بدنیہ میں سے کوئی عمل نہ ہوگا۔ البتہ اعمالِ قلب ہوں گے۔ مثلاً خشیت، اخلاص، نیت وعزم وغیرہ۔

حدیث "**من رای منکم منکراً فلیغیره بیده فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه وذلک أضعف الایمان**" (رواه مسلم) سے اعمال قلب کا وجود ثابت ہوا کیونکہ تغییر بالقلب کے معنی یہ ہیں کہ یہ عزم رکھے کہ جب بھی قدرت ہوگی اس کی ضرور اصلاح کروں گا۔ عام شارحین نے "فان لم یسطع فبقبلة" کے معنی یہ لکھے ہیں کہ اس عمل کو قبیح سمجھے یہ صحیح نہیں، تغیر بالقلب کے معنی یہ ہیں کہ بدلنے کا عزم ہو کما قال العلی...ہو۔ کما قال العلی القاری رحمه الله تعالیٰ. صحیح مسلم کے اسی باب میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

"**ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال مامن نبی بعثه الله تعالیٰ فی امة قبلی الا کان له من**

امته حواریون واصحاب یأخذون بسنته ویقتدون بامره ثم انها تخلف من بعدهم خلوف یقولون مالایفعون ویفعلون مالایؤمرون فمن جاهدهم بیده فهومؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهومؤمن ولیس وراء ذٰلک من الایمان حبة خردل." اس حدیث میں جہاد بالقلب تغییر بالقلب کے معنی کی تائید کررہا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ یہاں خیر سے مراد عمل ہے۔ آگے فرماتے ہیں: **فیخرج منها قوماً لم یعملوا خیراً قط.** اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ دوسری مرتبہ میں جن لوگوں کو نکالا گیا ہے، ان میں تفاضل فی الخیر سے تفاضل فی اعمال القلب مراد ہے، اور آخر میں فرماتے ہیں "**ادخلهم الله الجنة بغیرعمل عملوه ولاخیرقدموه.**" اس سے بھی ثابت ہوا کہ اوپر خیر سے عمل قلب مراد ہے، ایمان مراد نہیں۔ کیونکہ بغیر ایمان کے دخول جنت نہیں ہوسکتا۔

غرضیکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ "**باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال**" کے تحت جو مختصر حدیث لائے ہیں، اس سے استدلال کرتے وقت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر اس کے دوسرے طریق پر تھی، جس کی تفصیل صحیح مسلم میں ہے۔ اس مفصل حدیث سے تفاضل فی الاعمال ثابت ہورہا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث باب کے آخر میں بصورت تعلیق "**من خیر**" کا لفظ لاکر اس کی طرف اشارہ بھی فرمادیا کہ یہ روایت تفاضل فی الاعمال کی مثبت ہے، کیونکہ عرفاً خیر کا اطلاق عمل پر ہوتا ہے۔ **کماقال الله تعالیٰ** "**یوم یأتی بعض اٰیات ربک لاینفع نفسا ایمانها لم تکن اٰمنت من قبل او کسبت فی ایمانهاخیرا.**"

جواب اشکال ثانی:

اشکال ثانی کا جواب بھی صحیح مسلم کی روایت سے نکلتا ہے، صحیح بخاری کی یہی روایت صحیح مسلم ص (110) "**باب اثبات الشفاعة وإخراج الموحدین من النار**" کے تحت ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: **فمن کان فی قلبه مثقال حبة من برة او شعیرة من ایمان فاخرجه منها.** اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے مختلف درجات ہیں۔ جس قدر ایمان قوی ہوگا اسی قدر اس کا انبساط اور اس کے انوار زیادہ نمایاں ہوں گے۔ جیسے کہ صبح صادق خوب واضح ہوجانے کے بعد ہر شخص نمایاں طور پر دیکھتا ہے، مگر بالکل ابتداء صبح میں اسے معلوم کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اسی طرح جہنم میں داخل شدہ مؤمنین کے قلوب میں ایمان کے متفاوت درجات ہوں گے۔ بعض میں زیادہ بعض میں اس سے کم اور بعض میں اس سے بھی

کم۔ آخری درجہ بایں الفاظ بیان فرمارہے ہیں۔ **فمن کان فی قلبه ادنیٰ ادنیٰ من مثقال حبة من خردل من ایمان فاخرجه من النار.** یہ درجہ اتنا ضعیف ہوگا کہ اسے حضور اکرم ﷺ بھی بمشکل دیکھ سکیں گے۔

غرضیکہ صحیح مسلم کی اس روایت سے ایمان کے متفاوت درجات ثابت ہوئے، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر اس مفصل روایت پر ہے، اور صحیح بخاری میں بطور تعلیق "من ایمان" لاکر اس پر تنبیہ بھی فرمادی کہ حدیث باب میں خیر سے ایمان مراد ہے۔

اشکال:

اس حدیث میں آگے چل کر فرماتے ہیں "**ثم ارجع الی ربی فی الرابعة (الی قوله) لاخرجن من قال لااله الاالله**" اس پر کلام ہوا ہے کہ یہ کون لوگ ہیں، جن کے پاس صرف قول **لااله الاالله** ہوگا، اور قلب میں ایمان بالکل نہ ہوگا۔ اگر ان سے منافقین مراد ہیں تو ان کی مغفرت خلاف نصوص ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① بعض نے کہا کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جن کے قلوب میں نہ تصدیق تھی نہ تکذیب۔ مگر یہ اس لیے صحیح نہیں کہ مغفرت کے لیے تصدیق کا ہونا شرط ہے۔

② شیخ اکبر رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے وہ لوگ ہیں جو زمانہ فترۃ میں توحید کے قائل تھے۔ رسالت کی دعوت نہ پہنچنے کی وجہ سے رسالت کے قائل نہ ہوئے۔ مگر کسی حدیث میں اس کا ذکر نہیں کہ یہی لوگ مراد ہیں۔

③ صحیح جواب یہ ہے کہ "**من قال "لااله الاالله"**" سے بھی مؤمنین ہی مراد ہیں۔ قول "**لااله الاالله**" سے یہ مراد نہیں کہ صرف زبان سے کہہ دیا ہو اور بس۔ بلکہ یہ پورے دین اسلام کا عنوان ہے، جیسے کہ **قوله تعالیٰ** ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ (الاية) میں صرف زبان سے **ربنا الله** کہنا مراد نہیں، پورا ایمان مراد ہے۔ مثلاً **الحمد یاقل هو الله** کہہ کر پوری سورت مراد ہوتی ہے۔

اسی طرح **من قال لااله الاالله** سے وہ لوگ مراد ہیں جو مومن تو ہوں گے، مگر ان کا ایمان اتنا ضعیف ہوگا کہ حضور اکرم ﷺ بھی ان کے قلوب پر ایمان کا کوئی اثر نہ دیکھ سکیں گے۔ کسی علامت سے صرف اتنا معلوم کرسکیں گے کہ اس نے لا الہ الا اللہ پڑھا تھا، اور یہ مومن ہے۔ اگرچہ اس کے ایمان کا کوئی اثر نظر نہیں آتا۔

جواب اشکال ثالث:

تفاضل فی الایمان، تفاضل فی الاعمال میں منحصر نہیں، بلکہ امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تفاضل فی الایمان کی تین صورتیں ہیں۔ ایک تفاضل فی نفس الایمان۔ دوسری تفاضل فی کیفیۃ الایمان۔ تیسری تفاضل بحسب الاعمال۔

جواب اشکال رابع:

کتاب الایمان کی ابتداء میں ''یزید وینقص'' مقصود من الترجمہ نہ تھا، اسی لیے وہاں اس کے مطابق کوئی حدیث نہیں لائے۔ وہاں اصل مقصود ارکان اسلام کا بیان تھا، چنانچہ حدیث بھی اسی سے متعلق لائے ہیں۔ غرضیکہ وہاں ''یزید وینقص'' کی بحث ضمناً آگئی تھی، اور یہاں قصداً لائے ہیں۔

حدثنا محمدبن عبیداللہ ص ٨

(قوله وعليه قميص يجره)

اشکال:

اسبال ازار ناجائز ہے تو کیا حضور اکرم ﷺ نے خواب میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بظاہر مصیبت میں مبتلا دیکھا؟

جواب:

① یہ دوسرے عالم کا واقعہ ہے جسے اس عالم پر قیاس نہیں کر سکتے۔

② یہاں قمیص سے حقیقی قمیص مراد نہیں، بلکہ دین سے تعبیر ہے ''**كما عبره النبي صلى الله عليه وسلم وهو يوافق قوله تعالىٰ ولباس التقوىٰ ذٰلك خير.**''

قمیص کو دین کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جیسے لباس پہننے سے تین اغراض ہوتی ہیں۔ ستر عورت، گرمی وسردی سے حفاظت اور زینت۔ اسی طرح دین بھی عیوب کے لیے ساتر اور اخروی مصائب سے محافظ اور سبب زینت ہے۔

اشکال:

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی افضل ہیں؟

جواب:

① حدیث میں اس کی تصریح نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کو جو لوگ دکھلائے گئے تھے ان میں حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، ممکن ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس جماعت میں نہ ہوں۔

② یہاں حقیقتِ فضل مراد نہیں، بلکہ آثار دین دکھلائے گئے ہیں۔ پس اصل دین کے لحاظ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ افضل ہیں، مگر آثار کا ترتب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر زیادہ ہوا۔ بایں طور کہ آپ کے دورِ خلافت میں فتوحات بہت کثرت سے ہوئیں۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاً مدتِ خلافت ہی بہت مختصر ہے۔ پھر اس میں مرتدین کو کچلنے کی طرف توجہ رہی۔ گویا کہ فتوحات کی راہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہموار کردی تھی جس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ گامزن ہوئے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا درجہ معلوم کرنے کا خیال ہوا، تو عالم مثال میں دیکھا کہ حضور اکرم ﷺ جوّ میں کھڑے ہیں، اور آپ کے نیچے آپ کے جوتوں سے متصل حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سر ہے، اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جوتوں سے کچھ فاصلہ پر نیچے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ صدیق کی نہایت نبی کی بدایت ہے، اور فاروق کی نہایت سے کافی اوپر صدیق کی بدایت ہے۔

اس حدیث سے تفاضل فی الدین ثابت ہوا۔ والدین والایمان متحدان.

باب الحياء من الايمان

(**قوله يعظ اخاه فى الحياء**) اى ينهاه عنه لان الحياء كان يمنعه من استيفاء حقوقه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعه فان الحياء من الايمان. يعنى فان فاته حقه فى الدنيا فانه يجد عند الله ثواباً جزيلاً.

باب فان تابوا واقاموا الصلوۃ واٰتوا الزکٰوۃ فخلوا سبیلھم

اشکال:

اس آیت سے ثابت ہوا کہ عصمت دم وتخلیہ سبیل کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ ایمان لائیں اور صلوٰۃ وزکوٰۃ ادا کریں۔ حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ ﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ جس سے معلوم ہوا کہ قبول جزیہ سے بھی قتل کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔

جواب:

فتح الباری میں اس کے چھ جواب دیے گئے ہیں۔ جو زیادہ بہتر ہیں، ذکر کیے جاتے ہیں:

① بعض نے کہا کہ شاید اس وقت تک جزیہ کا حکم نازل نہ ہوا ہو۔ مگر یہ محض احتمال ہے۔

② سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ جہاد سے اعدام کفر مقصود نہیں، بلکہ کفر کی شان وشوکت کا توڑنا اور مغلوب کرنا مقصود ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ: ﴿لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وقال لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور اسلام کا سب ادیان پر غلبہ مقصود ہے۔

غرضیکہ دوسرے ادیان کو مغلوب کرنا مقصود ہے نہ کہ معدوم کرنا۔ لہٰذا اگر کوئی جماعت ایمان قبول نہیں کرتی، مگر جزیہ قبول کر کے مسلمانوں کے تابع ہو جاتی ہے، اور حکماً ملحق بزمرۃ المؤمنین ہو جاتی ہے، تو جہاد کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔

حکم تارک الصّلوۃ

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تارک الصلوٰۃ کے قتل کے قائل ہیں۔ آگے ان میں اختلاف انظار ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ:

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ قتل ردۃً کے قائل ہیں، یعنی ان کے ہاں تارک الصلوٰۃ مرتد ہے، لہٰذا اس پر مرتد کے سب احکام جاری کرتے ہیں۔

امام شافعی و مالک رحمہما اللہ تعالیٰ:

امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ مرتد نہیں قرار دیتے، بلکہ حداً قتل کا حکم دیتے ہیں۔ جیسے کہ قصاص یا زانی محصن کو رجم حداً ہوتا ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ:

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ سب سے نرم ہیں۔ یعنی فوراً قتل کرنے کا حکم نہیں فرماتے، بلکہ فرماتے ہیں کہ اسے قید میں رکھا جائے اور اتنا مارا جائے کہ خون بہنے لگے **حتی یتوب او یموت**.

معلوم ہوا کہ نتیجۃً امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی حکم قتل ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ سوچنے کی مہلت اور توبہ کی فرصت مل جاتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی دلیل:

① حدیث باب، امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

جواب:

خود انھی میں سے منصفین حضرات نے اس حدیث سے استدلال کو غلط قرار دیا ہے۔ چنانچہ تقی الدین ابن دقیق العید جو پہلے مالکی تھے، پھر شافعی ہو گئے، بہت منصف مزاج ہیں، اپنی کتاب فوائد الاحکام میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قتل تارک صلوٰۃ پر استدلال صحیح نہیں، اس لیے کہ حدیث میں مقاتلہ کا حکم ہے اور مقاتلہ و قتل میں فرق ہے۔ مقاتلہ کے معنی ہیں لڑنا، جھگڑنا، پھر اگر لڑائی میں کوئی شخص قتل ہو جائے تو وہ اور بات ہے۔ مقاتلہ قتل کو مستلزم نہیں، بعض شعائر دین مثلاً اذان یا ختنہ کے ترک پر حاکم مسلم کو قتال کا حکم ہے۔ مگر ایسے لوگوں کا قتل جائز نہیں۔ اسی طرح ’’**مار بین یدی المصلی**‘‘ کے بارے میں فرمایا ’’**فان ابی فلیقاتلہ**‘‘ حالانکہ اسے قتل کرنا جائز نہیں۔ ایک موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا ’’**أقتالاً یا سعد؟**‘‘ یعنی تم اپنی بات پر اتنا مصر ہو کہ گویا مجھ سے لڑ کر کام کروانا چاہتے ہو۔

دیکھیے یہاں قتل کے کچھ معنی نہیں بنتے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے، ’’**وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما**۔‘‘ یہاں اگر قتال سے قتل مراد لیا جائے تو جانبین کے قتل ہو جانے کے بعد صلح کن لوگوں میں کروائی جائے گی؟

خود امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے امام بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے، **لیس القتال من القتل بسبیل قد یحل قتال الرجل و لا یحل قتله**. لہٰذا حدیث باب سے تارک صلوٰۃ کے ساتھ قتال ثابت ہوتا ہے۔ جواز قتل ثابت نہیں ہوتا۔

② علامہ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام صلوٰۃ پر ایک مستقل رسالہ بنام ”**کتاب الصلوۃ واحکام تارکها**“ لکھا ہے جس میں حدیث سے استدلال نہیں کیا، بلکہ ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیۂ کریمہ ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ**﴾ **الیٰ قوله تعالیٰ** ﴿**فَإِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ**﴾ کو دلیل میں پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حدیث میں اگرچہ قتال کا حکم ہے مگر قرآن میں حکم قتل مذکور نہیں۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کے اس استدلال کے کئی جوابات دیے جاسکتے ہیں:

① قرآن مجید میں قتل مذکور ہے اور حدیث میں قتال۔ لہٰذا رفع تعارض کے لیے ایک کو دوسرے پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ یعنی یا تو قتل سے قتال مراد لیا جائے اور یا اس کے برعکس قتال سے قتل مراد ہو۔ چونکہ حدیث قرآن کی شرح ہے، اس لیے قرآن میں مذکور لفظ قتل سے قتال مراد لیا جائے جو کہ حدیث میں مذکور ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی ترجمۃ الباب میں یہ آیۂ مذکورہ اور اس کے تحت یہ حدیث لاکر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حدیث اس آیت کی شرح ہے۔

② قرآن مجید میں صرف قتل کا حکم نہیں، بلکہ اس کے ساتھ چند اور احکام بھی مذکور ہیں فرماتے ہیں: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ**﴾ اس سے معلوم ہوا کہ تخلیۂ سبیل سب احکام مذکورہ یعنی قتل، اخذ، محاصرہ، وغیرہ کو شامل ہے۔

احناف بھی تارک صلوٰۃ کا تخلیۂ سبیل نہیں کرتے، جبکہ قید وضرب کا حکم دیتے ہیں ”**حتی یتوب او یموت**“ صرف توبہ کی مہلت دیتے ہیں۔

③ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کی مستدل آیۂ کریمہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ تارک زکوٰۃ کو بھی قتل کیا جائے۔ حالانکہ ائمہ اربعہ میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں، صرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک مرجوح روایت ہے۔ **فما هو جوابکم فهو جوابنا.**

④ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے، مگر "أمرتُ ان أقاتل الناس" سے نہیں، بلکہ "فاذا فعلوا ذلک فقد عصموا منی دمائهم واموالهم" سے استدلال کرتے ہیں۔ بایں طور کہ "ذلک" کا مشارالیہ تین چیزیں ہیں۔ توبة، اقامة الصلوٰة، ایتاء الزکوٰة۔ اور عصمت بھی تین قسم کی ہیں۔ عصمة الدم، عصمة المال، عصمة الدم والمال کلیهما۔ پس اگر شرط میں مذکور امور ثلاثہ سب پائے گئے، تو عصمۃ مال ودم پائی جائے گی، اور زکوٰۃ بھی نہ دی تو عصمت مال مرتفع ہو جائے گی، اور ترک صلوٰۃ سے عصمت دم جاتی رہے گی۔

جواب:

ہمارے ہاں بھی تارک صلوٰۃ کا دم معصوم نہیں۔ "حتی یتوب اویموت" کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

مجد الدین شیرازی صاحبِ قاموس نے "المرقاة الارفعية فی طبقات الشافعية" میں امام شافعی وامام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا مناظرہ نقل کیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دریافت فرمایا کہ: "اگر تارک صلوٰۃ کافر ہے تو اسے دوبارہ مسلمان کیسے کریں گے؟"

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ: "اسے کلمۂ اسلام پڑھائیں گے۔"

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: "کلمہ تو وہ پہلے سے پڑھتا ہے۔"

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ: "اسے نماز پڑھنے کا حکم دیں گے۔"

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: "مرتد کی نماز کیسے قبول ہوگی؟"

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ ساکت ہو گئے۔

باب من قال ان الایمان هو العمل ص ۸

بعض کا خیال ہے کہ اس ترجمۃ الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ ہے کہ عمل جزء ایمان ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے جہمیہ پر رد کرنا مقصود ہے، جو صرف معرفت قلب کو ایمان کہتے ہیں۔ ان پر ردیوں کرتے ہیں کہ معرفت امر غیر اختیاری ہے، اس لیے یہ عمل قلب نہیں، حالانکہ ایمان عمل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ معرفت ایمان نہیں۔

ایمان کے عمل ہونے پر دلیل لائے۔ قولہ تعالیٰ: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِیْ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ ظاہر ہے کہ دخول جنت ایمان کی وجہ سے ہوگا۔ اسی طرح بعد والی آیات سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ ای عن قول لاالٰہ الااللّٰہ.

وقال تعالیٰ ﴿لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعٰمِلُوْنَ﴾ ای فلیؤمن المؤمنون سے بھی ایمان کا عمل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حدیث باب بھی اسی کی مثبت ہے۔ بایں طور کہ سوال ہے ”ای العمل افضل؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ”ایمان باللّٰہ و رسولہ.“ پس صرف معرفت غیر اختیاریہ کو ایمان کہنا صحیح نہیں، بلکہ اپنے اختیار سے انقیاد کا نام ایمان ہے۔ کما مر تفصیلہ فی ابتداء کتاب الایمان.

باب اذالم یکن الاسلام علی الحقیقة الخ ص ۸

اس ترجمۃ الباب سے ایمان واسلام کے درمیان نسبت بیان کرنا اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض:

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آیۂ کریمہ ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا، قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان واسلام میں مغایرت ہے اور دوسری آیت ﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں متحد ہیں۔ نیز آیۂ اولیٰ سے اسلام پر ایمان کی فضیلت معلوم ہوتی ہے اور آیۂ ثانیہ سے اسلام کی فضیلت ثابت ہورہی ہے۔

جواب:

اسلام کی ایک صورت ہے اور ایک روح ہے۔ پس اسلام کی صورت محضہ ایمان سے مغایر ہے، اور روحِ اسلام عین ایمان ہے۔ پس ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ﴾ الخ میں صورت ایمان مراد ہے، یعنی جب قلب میں تصدیق نہ ہو، بلکہ خوف قتل یا کسی طمع کی وجہ سے اظہار انقیاد ہو تو یہ آخرت میں نافع نہیں، اور ﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾ سے حقیقت اسلام مراد ہے۔ یعنی جبکہ قلب میں بھی تصدیق موجود ہو۔

﴿ قَالَتِ الْاَعْرَابُ ﴾ کا مصداق:

اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ یہ لوگ منافق تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مؤمن تھے مگر تا حال ایمان ان کے قلوب میں راسخ نہ ہوا تھا۔

حدیث باب میں قول سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ "فواللہ انی لاراہ مومنا" کے جواب میں آنحضور ﷺ کا ارشاد "اومسلما" بھی ایمان واسلام میں فرق کا مثبت ہے۔ پس یہاں بھی صورت اسلام مراد ہے ورنہ حقیقت اسلام ایمان سے مغایر نہیں۔ یہاں حضور اکرم ﷺ کے سامنے قطعی حکم لگانا خلاف ادب ہے۔ جیسے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ایک بچے کی وفات پر کہا، "عصفور من عصافیر الجنة" تو حضور اکرم ﷺ نے اس پر تنبیہ فرمائی۔ حالانکہ نفس الامر میں بات صحیح ہے۔ مگر مغیبات میں یوں قطعی حکم لگانا خلاف ادب ہے۔

كماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تكلم فى القرأن برأيه فاصاب فقداخطأ.

(رواه ابوداؤد والترمذی والنسائی)

پس حضور اکرم ﷺ کے ارشاد "اومسلما" سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ اس شخص کے ایمان میں کچھ شبہ تھا۔ ان کا نام جعیل بن سراقۃ الضمری ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے دوسرے موقع پر ان کی بہت تعریف فرمائی ہے۔ چنانچہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وروينا فى مسندمحمدبن هارون الرويائى وغيره باسناد صحيح الى ابى سالم الجيشانى عن ابى ذر رضى الله تعالىٰ عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له كيف ترى جعيلا قال قلت كشكله من الناس يعنى المهاجرين قال كيف ترى فلانا قال قلت سيدمن سادات الناس قال فجعيل خيرمن ملأالارض من فلان.

(**قوله وسعدجالس**)فيه تجريد.

(**قوله اعجبهم الى**)فيه التفات

(**قوله فقلت يارسول الله مالک عن فلان**) کتاب الزکوٰۃ میں یہ الفاظ ہیں، فقمت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساررته. اس سے طریق ادب معلوم ہوا۔

ظن پر قسم کا حکم:

حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول "فواللہ انی لاراہ مؤمنا" سے بعض نے امر مظنون پر جواز قسم پر استدلال کیا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ یہاں مظنون پر قسم نہیں، بلکہ ظن پر ہے جس کا وجدان متیقن تھا۔ جیسے کہ امر موہوم ومشکوک پر قسم جائز نہیں مگر وجدان وہم وشک پر جائز ہے۔

(**قوله خشية ان يكبه الله النار**) "کبّ"، جب مجرد سے آتا ہے تو متعدی ہوتا ہے اور جب افعال سے آئے "اکبّ" تو لازم ہوتا ہے۔ ایسے ابواب بہت کم ہیں منها اِنسَلَّ ريش طائر ونسلته وانزفت البئر ونزفتها.

باب افشاء السلام من الاسلام ص ۹

ابواب سابقہ میں فرائض وواجبات کا اجزاء ایمان ہونا ثابت کیا۔ اور اس باب میں مندوبات کا بھی اجزاء ایمان ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

(**قوله قال عمار رضى الله تعالىٰ عنه**) امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کو عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر موقوف بیان کیا ہے۔

وقال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وحدث به عبدالرزاق باٰخره فرفعه الى النبى ﷺ كذا اخرجه البزار فى مسنده وابن ابى حاتم فى العلل كلاهما عن الحسن بن عبدالله الكوفى وكذا رواه البغوى فى شرح السنة من طريق احمدبن كعب الواسطى وكذا اخرجه ابن الاعرابى فى معجمه عن محمدبن الصباح الصنعانى ثلاثتهم عن عبدالرزاق مرفوعا واستغربه البزار وقال ابوزرعة هو خطأ قلت وهومعلوم من حيث صناعة الاسناد لان عبدالرزاق تغيرباٰخره وسماع هؤلاء منه فى حال تغيره الاان مثله لايقال بالرأى فهوفى حكم المرفوع وقدرويناه مرفوعا من وجه اٰخر عن عماراخرجه الطبرانى فى الكبيروفى اسناده ضعف وله شواهد اخرى بينتهافى تعليق التعليق قال ابوالزناد بن سراج وغيره انماكان من جمع الثلاث مستكملا للايمان لان مداره عليها لان

العبد اذااتصف بالانصاف لم یترک لمولاہ حقا واجبا علیه الا اداہ ولم یترک شیئا ممانهاہ عنه الا اجتنبه وهذا یجمع ارکان الایمان. وبذل السلام یتضمن مکارم الاخلاق والتواضع وعدم الاحتقار ویحصل به التألف والتحابب. والانفاق من الاقتار یتضمن غایة الکرم لانه اذا انفق من الاحتیاج کان مع التوسع اکثر انفاقا والنفقة اعم من ان تکون علی العیال واجبة ومندوبة او علی الضیف والزائر وکونه من الاقتار یستلزم الوثوق باللّٰه والزهد فی الدنیا وقصر الامل وغیرذلک من مهمات الاٰخرة وهذا التقریر یقوی ان یکون الحدیث مرفوعاً لانه یشبه ان یکون کلام من اوتی جوامع الکلم والله اعلم.

شیخ اکبر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بعض مرتبہ تم کسی حدیث کو ضعیف کہتے ہو، مگر ہم بصیرت سے یا بالمشافہ حضور اکرم ﷺ سے اس کی تصحیح کر لیتے ہیں۔

حضرت عثمانی قدس سرہ نے ایک بزرگ کا واقعہ بیان فرمایا کہ بالکل امی تھے۔ مبارک بن احمد جو اس زمانہ کے بہت بڑے عالم تھے، پچاس سال سے درس دیتے ہوئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ فرماتے ہیں کہ ہم جس علم کے متعلق سوال کرتے، فوراً جواب دیتے، اور جو عبارت پڑھتے اس میں سے کلام اللہ وکلام الرسول ﷺ وکلام الناس علیحدہ بتا دیتے۔ چنانچہ بطور امتحان ﴿حٰفِظُوا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی۔﴾ والصلوۃ العصر ﴿وقوموا للّٰه قانتین﴾ کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ صلوۃ العصر کلام رسول اللہ ﷺ ہے، اور باقی کلام اللہ ہے۔ اس کی وجہ دریافت کی گئی تو فرمایا کہ جب کوئی کلام اللہ پڑھتا ہے تو اس کے منہ سے آفتاب کی شعاعوں جیسے شعلے نکلتے ہیں۔ اور کلام رسول اللہ ﷺ کے قاری کے منہ سے قمر جیسی شعاعیں نکلتی ہیں۔

(**قوله الانصاف من نفسک**) من ابتدائیہ ہے۔ ای الانصاف الناشی من نفسک. یعنی کسی کے خوف اور دباؤ یا سفارش یا رشوت یا تعلق ومحبت کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ رضائے نفس سے انصاف کرے۔ من بمعنی فی یا بمعنی مع بھی ہوسکتا ہے۔ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ جیسے لوگوں کے حق میں انصاف کرتا ہے ایسے ہی اگر اپنے نفس کا کوئی معاملہ ہو تو اس میں بھی انصاف کرے۔

(**قوله وبذل السلام للعالم**) اس کی تقریر "باب اطعام الطعام من الاسلام" میں تحت قوله "وتقرء السلام علی من عرفت ومن لم تعرف" گزر چکی ہے۔

(**قولـه والانفاق من الاقتار**) من بمعنی مع او بمعنی عند و الاقتـار الفقر، اس کی فضیلت اس لیے زیادہ ہے کہ حالت فقر میں انسان خود مال کا محتاج ہوتا ہے۔ معہذا اللہ کی راہ میں خرچ کرنا کمال ایمان کی دلیل ہے۔ قـــال الـلّٰـه تعالیٰ ﴿ وَ يُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَّ مَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ وقال تعالیٰ ﴿ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتَاهُ اللّٰهُ، لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا۔﴾

حضرت عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک قصہّ بیان فرمایا جو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی باختلاف یسیر سنا، کہ دیوبند میں ایک مجذوب تھے۔ لوگ انھیں گھاس والے میاں صاحب کہا کرتے تھے۔ گھاس کھود کر لاتے اور صرف چھ پیسے میں بیچتے تھے۔ دو پیسے بیوہ پھوپھی کو دیتے اور دو خود خرچ کرتے اور دو پیسے بچا کر رکھتے جاتے جن سے تمام اکابر دار العلوم کی دعوت کرتے۔ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ جس روز ہم ان کے ہاں دعوت کھاتے ہیں اس رات ایسے انوار نازل ہوتے ہیں جو دوسری کسی رات میں نہیں ہوتے۔ ایک دفعہ تھانیدار کے نوکر نے گھاس رکھوالی اور پیسے نہ دیے۔ گھوڑے نے گھاس کو منہ تک نہ لگایا۔ آخر کار تھانیدار نے کہا کہ ہمارے نوکر نے سخت غلطی کی ہے، ہم آپ کو پیسے دیتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے گھوڑے کو تھپتھپایا، اور فرمایا بیٹا کھالو! ہمیں پیسے مل جائیں گے۔ تھانیدار کچھ زیادہ پیسے دینے لگا لیکن انھوں نے منظور نہ کیا اور وہی چھ پیسے لیے۔

باب كفران العشير و كفر دون كفر

ابواب سابقہ میں ایمان کے مختلف درجات کا بیان تھا اور اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کفر کے بھی مختلف درجات ہیں۔

وبضدها تتبين الاشياء

(**قوله كفر دون كفر**) بعض نے دون بمعنی غیر کہا ہے ای کفر غیر کفر" یعنی کفر کی مختلف انواع ہیں مگر راجح یہ ہے کہ دون بمعنی ادون واقل ہے۔ کـمـا فی قوله تعالیٰ ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ وقوله تعالیٰ ﴿ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ پس کفر دون کفر کے معنی یہ ہوئے کہ بڑے کفر سے کم درجہ کا کفر۔ اس سے کفر کے درجات کا تفاوت ثابت ہوا۔

حدیث باب میں "قیل ایکفرن باللّٰه قال یکفرن العشیر ویکفرن الاحسان" سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہاں کفر کا وہ درجہ مراد نہیں جو مخرج عن الاسلام ومانع عن النجاۃ ہے، بلکہ یہ اس سے کم درجہ کا کفر ہے جو ایمان کے منافی نہیں۔

قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ واماقول المصنف وکفردون کفر فاشار الی اثر رواه احمد فی کتاب الایمان من طریق عطاء بن ابی رباح وغیره.

وروی ابن کثیر عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما وعنهم فی قوله تعالیٰ "ومن لم یحکم بما انزل اللّٰه فاولئک هم الکافرون". قال لیس بالکفر الذی تذهبون الیه، قال ابن کثیر ورواه الحاکم فی مستدرکه وقال صحیح علی شرط الشیخین.

وعن طاؤس قال: لیس بکفر ینقل الملة. "وفی الخازن" قال طاؤس: قلت لابن عباس رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما وعنهم اکافر من لم یحکم بماانزل اللّٰه؟ فقال به کفر! ولیس بکفر ینقل عن الملة کمن کفرباللّٰه وملئکته وکتبه ورسله والیوم الأخر.

"وفی معالم التنزیل للبغوی رحمه اللّٰه تعالیٰ" قال ابن عباس رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما وطاؤس لیس بکفر ینقل عن الملة بل اذافعله فهوبه کفر ولیس کمن کفر باللّٰه والیوم الأخر وکذا فی المظری ایضا.

اس سے بہت سی احادیث کی تشریح ہوگئی۔ مثلاً

① **من ترک الصلوٰة متعمدا فقدکفر.**

② **سباب المسلم فسوق وقتاله کفر.**

③ **اثنتان فی الناس همابهم کفر الطعن فی النسب والنیاحة علی المیت.**

④ **لیس من رجل ادعی لغیر ابیه وهویعلمه الاکفر.**

⑤ **لاترغبوا عن اٰبائکم فمن رغب عن ابیه فهو کفر.**

ان احادیث میں معصیت پر کفر کا اطلاق کیا ہے۔ لہٰذا دوسری تأویلات کی حاجت نہیں، بلکہ یہی صحیح ہے کہ کفر تو ہے مگر یہ کفر مخرج عن الاسلام نہیں۔

ابن قیم کے رسالہ ''کتاب الصلوٰۃ واحکام تارکہا'' میں اس پر مفصل بحث ہے، یہ بہترین رسالہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مومن میں کفر کی بعض علامات اور کافر میں ایمان کی بعض علامات ہوسکتی ہیں۔ معہذا ایسے کافر کو مومن اور مومن کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

انک امرأفیک جاهلیة. وقال رسول الله ﷺ للاشج اشج عبدالقیس ان فیک لخصلتین یحبهما الله، الحلم، والاناة (رواه مسلم) ونقل النووی رحمه الله تعالیٰ عن مسندابی یعلی وغیره انه لما قال رسول الله ﷺ للاشج ان فیک لخصلتین الحدیث قال یارسول الله کانا فی ام حدثا قال بل قدیم! قال؛ قلت الحمدلله الذی جبلنی علی خلقین یحبهما.

(قوله فیه عن ابی سعید) قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ وحدیث ابی سعید اخرجه المؤلف فی الحیض وغیره من طریق عیاض بن عبدالله وفیه قوله صلی الله علیه وسلم للنساء تصدقن فانی رأیتکن اکثر اهل النار قلن ولم یارسول الله؟ قال تکثرن اللعن، وتکفرن العشیر الحدیث ویحتمل ان یریدبذلک حدیث ابی سعید ایضا لایشکرالله من لایشکرالناس ۔ قاله القاضی ابوبکرالمذکور والاول اظهر واجری علی مألوف المصنف ویعضده ایراده لحدیث ابن عباس بلفظ وتکفرن العشیر.

(قوله أریت النار) ای فی صلوٰة الکسوف فان المؤلف رحمه الله تعالیٰ ذکرهذا الحدیث بهذا السند فی کتاب الکسوف مفصلا.

(قوله قیل ایکفرن بالله) آنحضور ﷺ نے کفر باللہ کی نفی نہیں فرمائی بلکہ یکفرن العشیر فرمایا۔ کیونکہ کفران عشیر بھی کفر باللہ ہے۔ فرمایا کہ اگر غیر اللہ کو سجدہ روا ہوتا تو میں عورت کو حکم دیتا کہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے۔ معلوم ہوا کہ حقوق زوج حقوق اللہ سے مشابہ ہیں۔

اکثر علماء نے یکفرن من الکفران بمعنی ناشکری لیا ہے، مگر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ یہ بھی کفر کا ایک درجہ ہے۔

(قوله العشیر) بمعنی معاشر۔ زندگی کا ساتھی یعنی زوج۔

باب المعاصی من امر الجاهلیة ص ۹

باب سابق میں کفر کے درجات کا بیان تھا، اوران میں سے صرف کفران عشیر کا ذکر تھا، اس باب میں اس کا بیان ہے کہ جمیع معاصی اجزاء کفر ہیں۔

(**قوله لایکفر صاحبها بارتکابها الا بالشرک**) اس سے معتزلہ وخوارج پر تردید مقصود ہے، کیونکہ وہ مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں۔

اشکال:

جبکہ معاصی اجزاء کفر ہیں تو ان کا مرتکب کافر کیوں نہیں ہوتا۔ جب مبدأ اشتقاق پایا جاتا ہے تو صدق مشتق ضروری ہے۔

جواب:

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ ''کتاب الصلوٰۃ واحکام تارکہا'' میں فرماتے ہیں کہ مبدأ اشتقاق کی موجودگی میں صدق مشتق عرفاً ضروری نہیں۔ عرف میں حمل مشتق تب ہوتا ہے جبکہ مبدأ اشتقاق کا معتد بہ درجہ پایا جائے۔ اگر مبدأ اشتقاق نہایت ضعیف ہے تو وہاں مشتق کا اطلاق نہ ہوگا۔ مثلاً لغۃً علم بمعنی دانستن ہے۔ پس اگر کوئی ایک آدھ بات کا علم رکھتا ہو تو اگر چہ لغۃً وہ بھی عالم ہے مگر عرف میں اسے عالم کہنا صحیح نہیں، اسی طرح دو چار مسائل معلوم ہو جانے سے فقیہ اور دو چار نسخے حاصل کر لینے سے طبیب نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح اگر چہ ہر معصیت کفر کا جز، ہے مگر جب تک کفر کا معتد بہ درجہ (ضرورت دین میں سے کسی امر کا انکار) نہ پایا جائے گا اس وقت تک کافر ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ''روی حدیثا منکرا، اور راوی منکر میں فرق ہے۔ حدیث منکر کی روایت سے راوی منکر نہیں ہو جاتا جب تک عادت نہ ہو۔

ولذا قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿اِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّمِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَھُوَ مِنَ الکاذبین وَاِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَھُوَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ﴾ زلیخا کے صدق وکذب کو فعل ماضی سے تعبیر فرمایا، اور حضرت یوسف علیہ السلام پر حمل صفت فرمایا۔ وجہ الفرق یہ ہے کہ عوام کا فعل وقول کوئی خاص وزن نہیں رکھتا۔ بخلاف حضرت یوسف علیہ

السلام کے کہ ان کا قول وفعل ایسا اہم تھا کہ ایک دفعہ صدور سے بھی اس پر اطلاق مشتق ہوسکتا ہے۔

اسی طرح **قوله تعالیٰ** ﴿ وَاَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ ﴾ میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی جملہ صفات کامل ہیں۔ لہٰذا اگر معاذ اللہ ان میں صفت ظلم ہوتی تو وہ ظالم نہیں، بلکہ ظلام ہوتے۔

ترجمۃ الباب میں مذکورہ آیات 1- ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ﴾ 2- ﴿ وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ﴾ ترجمۃ الباب کے جزء ثانی یعنی **لا يكفر صاحبها بارتكابها الا بالشرك**" پر دلیل ہیں۔ اور قول النبی ﷺ انك امرأ فيك جاهلية ترجمۃ الباب کے جزء اول یعنی المعاصی من امر الجاهلية پر دلیل ہے۔

اشکال:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ﴾ سے ثابت ہوا کہ شرک کے سوا باقی ہر شے کی مغفرت ہوسکتی ہے حالانکہ کفر شرک سے عام ہے۔ مثلاً توحید کے سوا باقی ضروریات دین میں سے کسی ایک کا انکار کفر ہے شرک نہیں۔ پس آیۂ مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کفر کی مغفرت ہوسکتی ہے۔ حالانکہ یہ اصول دین کے خلاف ہے۔

جواب:

① اس آیت سے تو صرف شرک کا ناقابل مغفرت ہونا ثابت ہوا، اور کفر کی مغفرت نہ ہونا دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔

② آیۂ کریمہ میں شرک سے مراد کفر ہے، اس لیے کہ شرک و کفر میں باعتبار مفہوم کے اگرچہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مگر حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں مصداق کے لحاظ سے دونوں میں تساوی تھی۔ ہر کافر مشرک بھی تھا اس لیے کفر پر شرک کا اطلاق کیا گیا۔

حدثنا عبد الرحمن بن المبارك ص ۹

(قوله ذهبت لانصر هذا الرجل) رجل سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں اور یہ واقعہ جنگ

جمل کا ہے۔

(قولہ اذا التقی المسلمان بسیفیھما) اس سے معتزلہ وخوارج پر تردید ہوتی ہے۔ اس طور پر کہ قتال جیسے گناہ کبیرہ کے باوجود ان پر مسلمان کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور فالقاتل والمقتول فی النار سے مرجیہ پر تردید ہوتی ہے۔

اشکال:

اس قتال میں دونوں جانب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم تھے تو ابو بکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے بارے میں یہ حدیث کیوں پڑھی؟ کیا ابو بکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ معاذ اللہ ان سب صحابہ کو ناری سمجھتے تھے؟

جواب:

بعض دفعہ کلام کے صرف ظاہری الفاظ سے سامع کو مرعوب کرنا مقصود ہوتا ہے، کلام کی حقیقت مراد نہیں ہوتی۔ پس یہاں ابو بکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ مقصد نہیں کہ یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس حدیث کے مصداق ہیں۔ بلکہ صرف ظاہر الفاظ سے احنف بن قیس کو مرعوب کر کے جنگ میں شمولیت سے روکنا مقصود ہے۔

ان کا خیال تھا کہ اس نازک موقع پر جس قدر زیادہ لوگ شامل ہوں گے جنگ کی آگ زیادہ بھڑکے گی۔ ورنہ درحقیقت اس حدیث کے مصداق وہ لوگ ہیں جن کی جنگ ہوائے نفسانیہ پر مبنی ہو۔

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہ اختلاف اجتہادی تھا، اور تحصیل رضائے الٰہی پر مبنی تھا۔ ہر جماعت کا خیال تھا کہ اس کی رائے استحکامِ اسلام کے لیے مفید اور امت کے لیے نافع ہے۔ ان میں سے کسی کے حق میں لب کشائی جائز نہیں۔ یہ شہزادوں کا اختلاف تھا۔ ان میں سے کسی پر بدگمانی کرنا اپنی عاقبت کو تباہ کرنا ہے۔ اس اختلاف کی نظیر قرآن مجید میں حضرت موسیٰ وہارون علیٰ نبینا و علیہما الصلوٰۃ والسلام کے اختلاف کا بیان ہے۔ جیسے ان دونوں میں سے کسی نبی پر بدگمانی جائز نہیں، اسی طرح جماعت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے کسی فرد پر بدگمانی جائز نہیں۔

(قولہ انہ کان حریصا علی قتل صاحبہ) قصد کے مختلف مراتب ہیں۔

مراتب القصد:

مراتب القصد هاجس ذكروا   فخاطر فحديث النفس فاستمعا
يليه هم فعزم كلها رفعت   سوى الاخير فضيه الاخذ قدوقعا

① **هاجس:** خیال آیا اور فوراً نکل گیا۔
② **خاطر:** بار بار خیال آئے اور نکل جائے۔
③ **حدیث النفس:** خیال پیدا ہوا اور کچھ دیر کے لیے قرار پا گیا۔
④ **هم:** اس خیال کی طرف رجحان بھی ہو جائے۔
⑤ **عزم:** پختہ ارادہ

پہلے چار مراتب پر کوئی گرفت نہیں۔ اخذ علی العزم میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ عزم پر بھی مواخذہ نہیں۔

حدیث باب سے مواخذہ علی العزم پر استدلال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ اس حدیث میں حرص پر مواخذہ کا حکم ہے جو عزم سے اوپر کا درجہ ہے۔ یعنی اسباب معصیت کی مباشرت اس پر بالاتفاق مواخذہ ہے۔

حدثنا سلیمان بن حرب

(**قوله ربذة**) مدینہ منورہ سے تین مراحل کے فاصلہ پر ہے، اس جگہ فوج رہتی تھی۔

(**قوله اخوانکم خولکم**) بظاہر خولکم اخوانکم کہنا چاہیے تھا مگر اخوان کو مقدم لا کر اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ اخوۃ اصل ہے اور خادم و تابع ہونا امر عارض ہے۔ لہٰذا غلاموں کے ساتھ معاملات میں اخوۃ اصلیہ کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے۔

(**قوله فلیطعمه مما یأکل**) اس سے کامل مساوات مراد نہیں، ورنہ دنیا کا نظم درہم برہم ہو جائے گا۔ درحقیقت مواساۃ مقصود ہے۔ چنانچہ لفظ "مـمّـا" اس پر دال ہے، اور دوسری حدیث میں اس کی تصریح موجود ہے کہ اگر غلام کو ساتھ نہ کھلا سکو تو اس کو ایک دو لقمے ہی دویدو۔ اس لیے کہ اس نے کھانا تیار کرنے کی زحمت اُٹھائی ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث سے مساوات کا امر سمجھا۔ یا مطلب تو صحیح سمجھا کہ مقصود مساوات ہے، مساوات ضروری نہیں۔ مگر معہذا اعلیٰ درجہ پر عمل کرنے کے لیے مساوات برتتے تھے۔ جیسے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غلام کے ساتھ بیت المقدس کے سفر میں اونٹ پر سوار ہونے میں مساوات فرمائی جو ضروری نہ تھی۔ ایک منزل خود سوار ہوتے اور ایک منزل غلام سوار ہوتا۔ جب بیت المقدس کے قریب پہنچے تو غلام کے سوار ہونے کی باری تھی۔ اس نے عرض کیا کہ آپ سوار ہوں مگر آپ نے قبول نہ کیا۔ چنانچہ جب بیت المقدس پہنچے

تو غلام اونٹ پر سوار تھا۔ تمام عیسائی علماء غلام پر کتب سابقہ کا نقشہ منطبق کر کے کہنے لگے کہ یہ وہ خلیفہ نہیں جس کا ذکر کتب سابقہ میں ہے۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: ''امیر المؤمنین اونٹ کی مہار پکڑے ہوئے ہیں۔''

عیسائی کانپ اٹھے کہ جس شخص کے ہاتھ سے روم و فارس فتح ہوا اس کا یہ حال ہے۔

کجاوے کی رگڑ سے آپ کی قمیص پھٹ گئی تھی۔ ایک یہودی کو رفو کرنے کے لیے دی۔ اس نے درست کر کے اس کے ساتھ ایک نئی قمیص بھی دیدی۔ حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ امیر المؤمنین یہاں کے لوگ متمول ہیں، اس لیے آپ یہ نئی قمیص پہن لیں۔ آپ نے فرمایا کفی بالایمان زینة۔ لہٰذا پرانی قمیص ہی لاؤ، اس میں پسینہ خوب جذب ہوتا ہے۔

عیسائیوں نے امتحان کی غرض سے پورا بازار سجا کر عورتوں کو دکانوں پر بٹھا دیا اور کہا کہ مسلمان فوج کے سپاہی جو کچھ مانگیں، دینے میں چوں و چرا نہ کرنا۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فوج میں صرف یہ آیت پڑھ دی ﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ۔ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ﴾ چنانچہ کسی سپاہی نے آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔ نصاریٰ نے اقرار کیا کہ ان کا مقابلہ دنیا نہیں کر سکتی۔

آج نصاریٰ فخر کرتے ہیں کہ ہم نے غلامی کو مٹایا لیکن اسلامی غلامی یہ تھی۔ ان حضرات کا حضور اکرم ﷺ کی تعلیم کے مطابق عمل بھی تھا۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم یہ تھی کہ اگر کوئی تمہارے ایک رخسار پر طمانچہ مارے تو دوسرا رخسار آگے کر دو۔ کیا کسی عیسائی نے اس پر عمل کیا؟ ایک طمانچہ کے مقابلہ میں خون بہا کر بھی شاید انتقام کی آگ نہ بجھے۔

باب ظلم دون ظلم ⑨

اس باب میں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ظلم کے مختلف درجات ہیں۔ بڑا درجہ کفر و شرک ہے۔

کماقال تعالیٰ: ﴿وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ ﴿اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ﴾

اور درمیانہ درجہ معاصی کا ہے۔ کماقال اللہ تعالیٰ (بعد ذکر احکام النکاح والطلاق والرجعة والخلع) ﴿وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ﴾ اور ادنیٰ درجہ خلاف اولیٰ ہے۔ کماقال تعالیٰ ﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ﴾ وقال آدم علیه السلام ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا﴾ وقال موسیٰ

علیه السلام ﴿رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فاغفرلی﴾ وقال یونس علیه السلام ﴿سُبْحَانَكَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظّٰلِمِیْنَ﴾

جب آیۃ کریمہ ﴿اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ﴾ نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے ظلم کی تنکیر کو تعمیم کے لیے سمجھا۔ اس لیے عرض کیا "اینا لم یظلم" یعنی ہم میں سے کون ہے جس سے کوئی گناہ نہ ہوتا ہو تو کیا ہمیں جہنم سے امن نہ ہوگا؟

اس کے جواب میں معلم الکتاب ﷺ نے فرمایا ان الشرك لظلم عظیم یعنی ولم یلبسوا ایمانهم بظلم میں ظلم پر تنوین تعظیم کے لیے ہے۔ لہٰذا اس سے شرک مراد ہے جو ظلم کا سب سے بڑا درجہ ہے۔

حضور اکرم ﷺ نے یہ تفسیر کہاں سے لی؟ اس کے معلوم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ آپ ﷺ معلم الکتاب ہیں۔ آپ کی بیان فرمودہ تفسیر بہرکیف حجت ہے۔ خواہ اس کا منشاء ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ معہذا علماء نے اس کی وجہ بیان فرمائی ہے۔

چنانچہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ خود قرآن ہی میں اس پر دلیل موجود ہے کہ ظلم سے شرک مراد ہے اس لیے کہ "لبس" باب سمع سے بمعنی لباس پہننا آتا ہے، اور باب ضرب سے بمعنی خلط ملط کرنا اس طرح کہ دو چیزیں مل کر ایک ہو جائیں۔ اور خلط کے لیے اتحادِ محل ضروری ہے اور ایمان کا محل قلب ہے۔ لہٰذا ظلم سے بھی ایسی چیز مراد لی جا سکے گی جس کا محل قلب ہو اور وہ شرک ہے، بخلاف کبائر کے کہ ان کا محل جوارح ہیں۔

زمخشری کا استدلال:

زمخشری نے لکھا ہے کہ ایمان و شرک آپس میں ضدین ہیں جن کا ایک محل میں اجتماع ناممکن ہے۔ لہٰذا ظلم سے شرک نہیں مراد لیا جا سکتا، بلکہ کبائر مراد ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ ایمان کی حالت میں ارتکاب کبائر سے امن من النار نہ ہوگا۔

جواب:

① جب معلم الکتاب ﷺ نے ظلم کی تفسیر شرک سے کر دی ہے تو ہمیں کسی قسم کی لب کشائی کی اجازت نہیں۔

② اگر ہم زمخشری کی تفسیر قبول کر لیں تو بھی اس پر وہ اعتراض لازم آئے گا جو اس نے ہم پر وارد کیا ہے۔

بایں طور کہ معتزلہ کے ہاں ارتکاب کبیرہ، سے ایمان باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا ظلم بمعنی گناہ کبیرہ اور ایمان آپس میں ضدین ہوئے۔ تو اجتماع ضدین فی محل واحد لازم آئے گا۔ فماھو جوابکم فھو جوابنا.

نیز ہم پوچھتے ہیں کہ ﴿وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُوْنَ﴾ میں اجتماع ضدین کیسے ہوا؟ زمخشری نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں ایمان سے شرعی ایمان مراد نہیں، بلکہ لغوی معنی مراد ہیں۔ پس ہم بھی ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ میں یہی کہتے ہیں کہ یہاں ایمان لغوی مراد ہے۔

③ ہم پوچھتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کے لیے دخولِ نار سے امن نہیں یا کہ خلود سے نہیں؟

اگر دخولِ نار سے امن نہیں تو اسے بھی ہم تسلیم کرتے ہیں، اور اگر خلود سے امن نہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ آیۂ کریمہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ اسے رد کرتی ہے۔

④ آیت کا سباق دیکھنے سے مراد ظاہر ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں ﴿وَحَآجَّهٗ قَوْمُهٗ۔ قَالَ اَتُحَآجُّوْٓنِّيْ فِي اللّٰهِ وَقَدْ هَدٰنِ۔ وَلَآ اَخَافُ مَا تُشْرِكُوْنَ بِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ رَبِّيْ شَيْئًا۔ وَسِعَ رَبِّيْ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا۔ اَفَلَا تَتَذَكَّرُوْنَ۔ وَكَيْفَ اَخَافُ مَآ اَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ اَنَّكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا۔ فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ، اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔﴾

اس کے جواب میں فرماتے ہیں: ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ۔﴾

چونکہ مقابلہ شرک سے تھا، لہٰذا ظلم سے شرک مراد ہے۔ اور امن ان چیزوں سے مراد ہے جن سے وہ ڈر رہے تھے۔ یعنی جنون اور مرض وغیرہ۔

(قوله فانزل الله عزوجل)

اشکال:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال کے بعد یہ آیت نازل ہوئی، حالانکہ دوسری روایت میں ہے کہ یہ آیت پہلے نازل ہو چکی تھی۔ یہاں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوال کے جواب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی؟

جواب:

کسی موقع کے مطابق کسی آیت کی تلاوت کو انزال سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اگرچہ اس کا نزول بہت پہلے ہو چکا ہو۔ چنانچہ اگر آج کوئی چوری کرے تو اسے کہا جاتا ہے کہ ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ تیرے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

یہ اصول قابل یادداشت ہے، اس سے بہت سے مشکل مقامات حل ہو جاتے ہیں۔

باب علامة المنافق ⑩

اس باب میں کفر کی ایک نوع یعنی نفاق کے مختلف درجات کا ثبوت ہے۔

(قوله ایة المنافق ثلاث)

اشکال:

آئندہ حدیث میں چار علامات بیان فرمائی ہیں۔

تطبیق:

عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔ صحیح مسلم و معجم طبرانی اوسط میں ہے "من علامة المنافق ثلاث"۔ اس سے ثابت ہوا کہ تین میں حصر مقصود نہیں۔

منافق کی تعریف:

منافق وہ ہے جس کے قول و اعتقاد میں اختلاف ہو۔ لہٰذا اس کی دو قسمیں ہیں:

① قول و عمل صحیح ہو مگر اعتقاد خراب ہو۔

② اعتقاد صحیح ہو مگر عمل خراب ہو۔ اسے منافق فقہی کہا جاتا ہے جو کہ ایمان سے خارج نہیں۔ اصطلاح قرآن و حدیث میں منافق سے قسم اول مراد ہوتی ہے یعنی منافق اعتقادی۔

اشکال:

یہ علامات تو بہت سے مومنین میں بھی پائی جاتی ہیں؟

جواب:

① ایسے لوگوں کو منافق خالص فرمانا علی سبیل المجاز فی الطرف ہے۔ یعنی اس سے منافق عملی مراد ہے جو کافر نہیں۔

② اسناد مجازی بھی کہا جا سکتا ہے۔ ای **کان شبیھا بالمنافق الخالص.**

③ یہ علامات زمانۂ نبوی کے منافقین کی ہیں، اس زمانہ میں کسی مؤمن میں یہ سب علامات جمع نہ ہوتی تھیں۔

④ سب سے بہترین جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اس باب میں نفاق کے مختلف درجات بیان کر رہے ہیں۔ جیسے کہ اوپر باب المعاصی من امر الجاھلیۃ میں بیان کیا گیا کہ گناہ کبیرہ بھی کفر کا ایک درجہ ہے۔ مگر اتنا ناقص ہے کہ اس کے مرتکب کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح اس باب میں کہا جائے گا کہ یہ علامات شعب نفاق ہیں۔ مگر یہ نفاق کا وہ درجہ نہیں جسے مخرج عن الایمان کہا جا سکے۔

انسان میں تین اعضاء محل اعمال ہیں۔ قلب، لسان اور جوارح۔ تینوں سے متعلق ایک ایک علامت ذکر کی گئی ہے۔

”**فمن اعمال اللسان اذا حدث کذب**“ یعنی اس کی عادت ہو، اس لیے حدث کا مفعول ذکر نہیں فرمایا۔

”**ومن اعمال القلب اذا وعد اخلف**“ کیونکہ یہ مذموم اور گناہ کبیرہ جب ہے کہ وعدہ کرتے وقت قلب میں عدم ایفاء کا ارادہ ہو۔

”**ومن اعمال الجوارح اذا اؤتمن خان**“ وعد اور عہد میں یہ فرق ہے کہ وعد جانب واحد سے اور عہد جانبین سے ہوتا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ خلافی کے مختلف درجات اور ان کے مختلف احکام بیان فرمائے ہیں۔ اگر وعدہ کرتے وقت ہی ایفاء کا ارادہ نہ ہو تو یہ حرام ہے اور اگر اس وقت ارادۂ ایفاء تھا مگر بعد میں بلا عذر ارادہ بدل گیا تو یہ مکروہ تنزیہی ہے، بشرطیکہ اس سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بوقت وعدہ ایفاء کا عزم تھا اور بعد میں بھی ہے، مگر کسی عذر کی وجہ سے ایفاء نہیں کر سکتا تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔ عہد کے خلاف کرنا حرام ہے۔

باب قیام لیلة القدر من الایمان ⑩

اس باب میں پھر اس طرف عود کرتے ہیں کہ مستحبات اجزاء ایمان ہیں۔ قیام سے نماز مراد ہے **کما فی قوله تعالیٰ** ﴿يٰۤاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ الَّيْلَ﴾ الآیۃ **وقوله تعالیٰ** ﴿اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ﴾ الآیۃ

اشکال:

حدیث باب میں یہ فرمایا کہ لیلۃ القدر کے قیام سے گناہ معاف ہوجاتے ہیں اور آگے چل کر "**باب تطوع قیام رمضان من الایمان**" کے تحت حدیث ہے "**من قام رمضان (الحدیث)**" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سارا رمضان قیام کرے تب گناہ معاف ہوں گے۔

وجہ تطبیق:

درحقیقت مقصود تو قیام لیلۃ القدر ہی ہے۔ اور مغفرت ذنوب کا وعدہ اسی پر ہے۔ مگر چونکہ لیلۃ القدر متعین نہیں۔ سارے رمضان میں دائر ہے۔ لہٰذا قیام لیلۃ القدر کا یقینی طور پر حاصل ہونا پورے رمضان کے قیام پر موقوف ہے۔ اس لیے لیلۃ القدر کے ساتھ "**من یقم**" بصیغۂ مضارع فرمایا۔ اور رمضان کے ساتھ "**من قام**" صیغہ ماضی لائے۔ کیونکہ رمضان میں قیام لیلۃ القدر کا حصول متیقن ہے۔ پس دلالت علی التیقن والتحقق کے لیے صیغۂ ماضی لائے۔ بخلاف اس کے کہ صرف لیلۃ القدر میں قیام کرنا چاہے تو چونکہ اس کا یقینی طور پر علم نہیں ہوسکتا، اس لیے صیغۂ مضارع سے بیان فرمایا جو دال علی التردد ہے۔

(قوله ایماناً واحتساباً) یعنی قیام کا منشاء ایمان باللہ اور طلب ثواب ہو۔

احتساب کے لغوی معنی حساب لینے کے ہیں۔ چونکہ اجر وثواب بھی عمل کی کمیت وکیفیت کے حساب سے ملتا ہے، اس لیے احتساب بمعنی طلب ثواب استعمال ہوتا ہے۔ اور بمعنی گمان وامید بھی ہوسکتا ہے۔ **کما فی قوله تعالیٰ** ﴿وَظَنُّوْۤا اَنَّهُمْ مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ فَاَتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا﴾ **وقوله تعالیٰ** ﴿وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾

عمل صالح اگرچہ ویسے بھی موجب ثواب ہے، مگر اس میں ثواب کی نیت کرلینا بھی ایک مستقل عمل ہے جس

پر مزید ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح جن اعمال کے کچھ خواص منقول ہیں۔ ان کے ادا کرتے وقت اس کی خاصیت کا تصور اور اس کی تحصیل کی نیت سے ثمرہ جلدی مرتب ہوتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''انفاس العارفین'' میں ایک قصہ تحریر فرمایا ہے کہ ایک بزرگ نے طویل مدت تک مجاہدہ کیا۔ آواز آئی کہ عبادت کس لیے کر رہا ہے اور کیا چاہتا ہے؟ ہم دیتے ہیں۔ جواب دیا کہ میں کچھ نہیں چاہتا۔ فرمایا تو عبادت کیوں کرتے ہو؟ جواب دیا کہ میرا کام ہی یہی ہے۔ کیونکہ میں اسی لیے پیدا ہوا ہوں۔ جیسے کہ گائے کا کام دودھ دینا ہے کہ اس سے کوئی چارہ ہی نہیں۔ جناب باری تعالیٰ کی طرف سے ارشاد ہوا کہ جو تو چاہتا ہے وہ بھی دیتے ہیں، اور جو نہیں چاہتا وہ بھی دیتے ہیں۔

اگرچہ غلاموں کا تو یہی وظیفہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے جوعدہ فرمایا ہے اس کی تحصیل کی نیت بھی قبیح نہیں، بلکہ یہ بھی ایک مستقل ثواب ہے۔ حضرت فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے کہ ایمانا و احتسابا عبادت کرنے والے کو دو اجر ملتے ہیں۔

(قوله غفرله ماتقدم من ذنبه) اس سے صغائر مراد ہیں، اور عفو کبائر مفوض الی اللہ ہے۔ یعنی بدونِ توبہ بھی معاف ہو سکتے ہیں مگر ضابطہ اور وعدہ نہیں۔

باب الجہاد من الایمان ⑩

(قوله انتدب الله عز وجل) ای تکفل الله عز وجل (قوله لا یخرجه الا ایمان بی او تصدیق برسلی)

دونوں کا حاصل ایک ہی ہے مگر مؤمن بہ علیحدہ ہونے کی وجہ سے حرف ''او'' کے ساتھ ذکر فرمایا۔

و قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ **(قوله و تصدیق برسلی)** ذکره الکرمانی بلفظ او تصدیق ثم استشکله و تکلف الجواب عنه . و الصواب اسهل من ذلک لانه لم یثبت فی شئ من الروایات بلفظ او.

(قوله من اجر او غنیمة او ادخله الجنة) ''او'' منع خلو کے لیے ہے۔ یعنی اجر تو بہرکیف ملے گا۔ پھر اگر زندہ رہے تو اکثر غنیمت بھی مل جاتی ہے اور شہید ہو گئے تو سیدھے جنت میں۔ بہرحال فائدہ ہی ہے۔ کماقال

اللہ تعالیٰ ﴿ قُلۡ هَلۡ تَرَبَّصُوۡنَ بِنَاۤ اِلَّاۤ اِحۡدَی الۡحُسۡنَیَیۡنِ ﴾

(قولہ لولا ان اشق علی امتی) اگر آنحضرت ﷺ ہر سریہ کے ساتھ تشریف لے جاتے تو امت پر مختلف مشکلات پڑ جاتیں۔ مثلاً:

① ہر آنے والے حاکم پر ہر سریّہ کے ساتھ نکلنا واجب ہو جاتا۔

② اگر آپ مدینہ منورہ میں رہ کر بعض اہم امور کا انتظام نہ فرماتے تو مومنین کے لیے باعثِ مشقت ہوتا۔

③ ایسے معذورین جو جہاد میں شریک نہ ہو سکتے تھے ان کی دل شکنی ہوتی۔ لہٰذا ان کی تالیف قلب کے لیے بعض مرتبہ آپ بھی ان کے ساتھ مدینہ منورہ میں قیام فرماتے۔

(قولہ ولوددت انی اقتل الخ) اس اظہار تمنا سے تحضیض علی الجہاد مقصود ہے۔

اشکال:

شہید کے اوپر صدیق کا درجہ ہے اور اس کے اوپر نبی کا۔ پس نبی شہید سے افضل بمرتبتین ہوا تو آپ نے شہادت کی تمنا کیوں فرمائی؟

جواب:

بعض مرتبہ ادنیٰ چیز میں کچھ ایسی لذت ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ وافضل میں نہیں پائی جاتی۔ مثلاً عمدہ سے عمدہ اطعمہ کی موجودگی میں چٹنی کی خواہش ہوتی ہے۔

جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو معزول فرمادیا تو حضرت خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مسرت کا اظہار فرمادیا کہ اب تک لشکر کو لڑاتا تھا، اب خود لڑونگا۔ ظاہر ہے کہ جرنیل کا درجہ سپاہی سے کہیں زیادہ ہے لیکن سپاہی بن کر لڑنے میں ایک خاص قسم کا لطف ہے۔

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ نے فرمایا کہ اگر جنت مل گئی تو محض ایک مصلیٰ کی جگہ اللہ تعالیٰ سے طلب کروں گا جس میں عبادت ہی کرتا رہوں۔ دیکھیے جنت دار التکلیف نہیں۔ مگر لذت عبادت کی وجہ سے تمنا فرما رہے ہیں۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا کہ آپ کی قبر حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی قبر کے پاس ہو تو کیا ہی

اچھا ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تو یہ نہیں چاہتا۔ میری تمنا یہ ہے کہ اللہ کے راستہ میں میرے جسم کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔

باب الدین یسر ⑩

اشکال:

اس باب کا ماقبل و مابعد کے ساتھ بظاہر کوئی ربط نہیں۔

جواب:

باب سابق میں صوم رمضان کا ذکر تھا، اور قرآن مجید میں حکم صوم کے بعد فرماتے ہیں ﴿یُرِیۡدُ اللّٰهُ بِكُمُ الۡیُسۡرَ وَ لَا یُرِیۡدُ بِكُمُ الۡعُسۡرَ﴾ اس مناسبت سے مؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ بھی باب صوم رمضان کے بعد **باب الدین یسر** لائے۔

(قوله الدين يسر) اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

① ادیان سابقہ کے اعتبار سے یسر ہے۔ یعنی امم سابقہ پر جو سختیاں تھیں وہ اس امت سے مرتفع ہو گئیں۔
کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿وَیَضَعُ عَنۡهُمۡ اِصۡرَهُمۡ وَالۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ كَانَتۡ عَلَیۡهِمۡ﴾

② دین کے احکام دو قسم کے ہیں: عزائم و رخص۔ عزیمت یہ ہے کہ جتنی ہو سکے عبادت کرے۔ اور رخصت یہ کہ صرف فرائض ادا کرتا رہے۔ قسم اول عبادت صوفیاء۔ اور قسم ثانی عبادت عامۃ المؤمنین ہے۔

عوام الناس کو رخصت پر عمل کرنا چاہیے تاکہ مداومت ہو سکے۔ ورنہ چند ایام میں طبیعت اُکتا جائے گی۔ عبادت قلیلہ علی الدوام کی مثال قطرات جیسی ہے کہ متواتر پتھر پر گرتے رہیں تو چند یوم میں نشان پڑ جائے گا۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حکم تقلیل عبادت للتکثیر ہے۔ مثلاً ایک تاجر کم نفع لیتا ہے تاکہ اس کا مال زیادہ بکے تو یہ شخص منافع میں گراں فروش تاجر سے سبقت لے جائے گا۔

(قوله الحنيفية) الحنف الميل عن الباطل الى الحق. والجنف الميل عن الحق الى الباطل..

لغۃً ہر سماوی دین حنیف ہے لیکن باعتبار لقب کے ملت ابراہیمیہ کے ساتھ خاص ہے۔

مقتبس من قوله تعالیٰ: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفاً﴾

والحنيف الكامل هوالمائل عماسوى الله الى الله تعالیٰ ولقب به ابراهيم عليه السلام لميله عماسوى الله فى البلاياالعظيمة كماقال الله تعالیٰ: ﴿وَاِذِ ابْتَلٰى اِبْرٰهِيْمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ۔ قَالَ اِنِّىْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا﴾

وروى انهم حين هموا باحراقه صاحت ملٰئكة السماء والارض، الٰهنا مافى ارضك احد يعبدك غيرابراهيم عليه السلام وانه يحرق فيك، فأذن لنا فى نصرته فقال جل وعلا ان استغاث باحدمنكم فلينصره وان لم يدع غيرى فانا اعلم به وانا وليه فخلوا بينى وبينه فانه خليلى ليس لى خليل غيره. وانا الٰهه ليس له اله غيرى فاتاه خازن الرياح وحازن المياه يستاذنانه فى اعدام النار، فقال عليه السلام لاحاجة لى اليكم حسبى الله ونعم الوكيل.

وروى عن ابى بن كعب رضى الله تعالیٰ عنه قال حين اوثقوه ليلقوه فى النار قال عليه السلام لا اله الا انت سبحانك لك الحمد ولك الملك لاشريك لك ثم رموابه فاتاه جبريل عليه السلام فقال ياابراهيم الك حاجة؟ قال امااليك فلاقال جبريل عليه السلام فاسأل ربك فقال حسبى من سوالى علمه بحالى كذا فى الروح وغيره.

وقال القرطبى روى ابى بن كعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبى صلی اللہ علیہ وسلم الخ فهذا هو الحنيف الكامل كما قال الشيخ فريدالدين العطار رحمه الله تعالیٰ فى منطق الطير. ؎

آن خداوندے کہ ہستی ذات اوست   جملہ عالم مصحفِ آیات اوست
اوزجملہ بیش وہم پیش از ہمہ   جملہ از خود دیدوہم خویش از ہمہ
جاں نہاں درجسم او درجان نہاں   ای نہاں اندر نہاں آنگہ شود
چوں بہم بینی تو بے چون ست او   آں زماں از ہردو بیرون ست او
ازیکے گوازہمہ یکسوئے باش   یکدل ویک قبلہ ویک روئی باش

﴿**قوله السمحة**﴾ اى السهلة اى انها مبنية على السهولة لقوله تعالى ﴿"وماجعل عليكم فى الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم".﴾

﴿قوله سددوا﴾ اطلبوا السداد بين الافراط والتفريط.

﴿قوله قاربوا﴾ یعنی اگر مکمل طور پر میانہ روی اختیار نہیں کر سکتے تو اس کے قریب قریب عمل کرو۔ یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ عمل میں لگے رہو زیادہ وقفہ اور ناغہ نہ ہونے دو۔

اندریں رہ مے تراش و مے خراش تادمِ آخر دمے فارغ مباش
اے برادر بے نہایت درگہیست ہرچہ بردے می رسی بروے مأیست

﴿قوله وابشروا﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ اى بالثواب على العمل الدائم وان قل والمراد تبشير من عجز عن العمل بالاكمل بان العجز اذالم يكن من صنيعه لايستلزم نقص اجره وابهم المبشربه تعظيما له وتفخيما.

﴿قوله واستعينوا بالغدوة والروحة وشيئ من الدلجة﴾ سالکِ طریقِ آخرت کو مسافر سے تشبیہ دی ہے کہ جیسے کوئی مسافر شب و روز چلنے کا قصد کرے تو تھک کر راستہ ہی میں رہ جائے گا۔

قطع مسافت کا اصول یہ ہے کہ اوقات نشاط یعنی صبح و شام اور رات میں سفر کیا جائے اور باقی وقت میں آرام کیا جائے۔ حجاز کی گرمی اور تمازت کے پیش نظر یہی اوقات سفر کے لیے موزوں سمجھے جاتے ہیں۔ پس اسی طرح سفر آخرت (عبادت) کے لیے اوقات نشاط کا انتخاب کرنا چاہیے اگرچہ قلیل ہو۔

باب الصلوٰۃ من الایمان ⑩

(**قوله وماكان الله ليضيع ايمانكم**) ایمان سے صلوٰۃ مراد ہے اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ استدلال کرتے ہیں کہ نماز ایمان کا جز ہے۔

جواب: اطلاق الشئ على الشئ جزئیت کو مستلزم نہیں۔ چونکہ ان کی صلوٰۃ الی بیت المقدس کا منشاء ایمان وامتثال امر مراد ہے۔ **كما قال الله تعالىٰ** ﴿قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الىٰ صراط مستقيم۔﴾ وقال تعالى ﴿وماجعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتّبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه۔﴾ **وقال تعالىٰ** ﴿ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثمّ وجه الله۔﴾ اس لیے صلوٰۃ پر ایمان کا اطلاق کر کے یہ بتا دیا کہ ان کی نمازیں ضائع نہیں ہوں گی۔ کیونکہ ان کے استقبالِ بیت المقدس کا منشاء ایمان تھا۔

(**قوله عندالبيت**) البيت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے بیت اللہ یعنی کعبہ مراد ہوتا ہے۔ **كمافى قوله**

تعالی ﴿وماکان صلوتهم عند البیت الا مکاء وتصدیة﴾

اشکال :

جن نمازوں کے بارے میں سوال ہے وہ تو بیت المقدس کی طرف پڑھی گئی تھیں، تو البیت سے بیت اللہ کیسے مراد ہو سکتا ہے؟ اور اگر اس سے بیت المقدس مراد لیا جائے تو یہ خلاف متبادر ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالی نے ابو داؤد طیالسی اور نسائی سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں "الی بیت المقدس" ہے۔ اس پر کوئی اشکال نہیں۔

جواب مع بیان تاریخ تحویل:

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ فقول المصنف عندالبیت مشکل مع انه ثابت عنه فی جمیع الروایات ولااختصاص لذلک بکونه عندالبیت وقد قیل ان فیه تصحیفا والصواب یعنی صلوتکم لغیر البیت وعندی انه لا تصحیف فیه بل هو صواب ومقاصد البخاری فی هذه الامور دقیقة وبیان ذلک ان العلماء اختلفوا فی الجهة التی کان النبی ﷺ یتوجه الیها للصّلاة وهو بمکة فقال ابن عباس وغیره کان یصلی الی البیت المقدس لکنه لایستدبر الکعبة بل یجعلها بینه وبین بیت المقدس واطلق اٰخرون انه کانه یصلی الی بیت المقدس وهذا ضعیف ویلزم منه دعوی النسخ مرتین والاول اصح لانه یجمع بین القولین وقد صححه الحاکم وغیره من حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما وکأن البخاری اراد الاشارة الی زالجزم بالا صح من ان الصّلوٰة لما کانت عند البیت کانت الیٰ بیت المقدس واقتصر علی ذلک اکتفاءً بالا ولویة لان صلاتهم الیٰ غیر جهة البیت وهم عند البیت اذا کانت لا تضیع فاحریٰ ان لا تضیع اذا بعد واعنه فتقدیر الکلام یعنی صلوتکم التی صلیتموها عند البیت الیٰ بیت المقدس.

طبرانی نے تحویل قبلہ سے متعلق ایک تیسرا قول نقل کیا ہے۔ قال فی فتح الملهم واخرج الطبرانی من طریق ابن جریج قال صلی النبی ﷺ اول ما صلّی الی الکعبة ثم صرف الیٰ بیت المقدس وهو بمکة فصلّی ثلاث حجج ثم ها جر فصلّیٰ الیه بعد قدومه المدینة ستة عشر شهرا ثم وجّهه الله الی الکعبة۔

یہ قول سب سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قولِ اول جسے حافظ رحمہ اللہ نے اصح فرمایا ہے یوں مخدوش ہے کہ حدیث امامۃ جبریل علیہ السلام کے بعض طرق میں "**عند باب البيت**" آیا ہے، اور باب البیت کے پاس کھڑے ہوکر بیت اللہ و بیت المقدس دونوں کا استقبال نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ باب البیت جانب شرق میں ہے اور بیت المقدس مکہ مکرمہ سے جانب شمال میں ہے۔

قول ثالث میں اس کی تصریح نہیں کہ ابتداءً استقبال بیت اللہ مأمور بہ تھا یا کہ آنحضور ﷺ اس میں مختار تھے، اور آپ اپنے اختیار سے بیت اللہ کا استقبال فرماتے تھے۔ شقِ ثانی راجح معلوم ہوتی ہے۔ استقبال بیت اللہ آپ کا فطری رجحان تھا کیونکہ آپ اشبہ بابراہیم علیہ السلام تھے۔

کما قال اللہ تعالی ﴿ان اولى الناس بابراهيم للّذين اتبعوه وهذا النبي والّذين امنوا﴾ او قال رسول اللہ ﷺ صاحبكم اشبه بابراهيم۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شریعت محمدیہ درحقیقت ملت ابراہیمیہ کی تفصیل و تکمیل ہے۔ غرضیکہ حضور اکرم ﷺ خَلقًا و خُلقًا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ نیز کعبہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ یہ سب انبیاء علیہم السلام کا قبلہ نہ تھا مگر حج سوائے کعبہ کے کہیں نہیں ہوا۔ اس لیے آپ کا رجحان کعبہ کی طرف تھا جس کی بناء پر آپ استقبال کعبہ فرماتے تھے۔

بعدہ ہجرت سے تین سال قبل جب استقبال بیت المقدس کا حکم ہوا تو مأمور بہ کے ساتھ فطری رجحان پر بھی عمل کرنے کے لیے آپ بیت اللہ کی جانبِ جنوب میں بین الرکنین الیمانین قیام فرما کر بیت اللہ و بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے رہے۔ مدینہ منورہ پہنچ کر دونوں کا اجتماع ناممکن ہوگیا تو **تحويل القبلة الى الكعبة** کا شدید تقاضا پیدا ہوا۔

کما قال اللہ تعالیٰ ﴿قد نرىٰ تقلّب وجهك في السّماء فلنولّينك قبلةً ترضاها۔﴾ اس تقریر پر تکرار نسخ کی قباحت بھی لازم نہیں آتی۔

حدیث امامتِ جبریل علیہ السلام سے قائلین تکرار نسخ استدلال کرتے ہیں۔ تقریر مذکور سے اس کا بھی جواب ہوگیا کہ ابتداءً استقبال قبلہ مأمور بہ نہ تھا بلکہ حضور اکرم ﷺ کا فطری رجحان تھا۔ اس لیے حضرت جبریل علیہ السلام نے بھی آپ کی موافقت فرمائی۔

تکرار نسخ اگرچہ ممکن ہے مگر یہاں اس قول ضعیف کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں۔

شرح الفاظ حدیث

(قوله على اجداده) قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وفى اطلاق اجداه واخواله مجاز لان الانصار اقاربه من جهة الاموة لان ام جده عبدالمطلب بن هاشم منهم وهى سلمىٰ بنت عمرواحد بنى عدى بن النجار وانما نزل النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة على اخوتهم بنى مالك بن النجار ففيه على هذا مجازثان.

(قوله قبل بيت المقدس) قال العينى رحمه الله تعالىٰ والمقدس فتح الميم وسكون القاف وكسر الدال مصدر ميمى كالمرجع اواسم مكان من القدس وهوالطهر اى المكان الذى يطهر فيه العابد من الذنوب او تطهر العبادة من الاصنام وجاء فيه ضم الميم وفتح القاف والدال المشدد ة وهو اسم مفعول من التقديس اى التطهير وقدجاء بصيغة اسم الفاعل ايضا لانه يقدس العابدفيه من الأثام (ثم قال فى بيان الاعراب) فان قلت ماالاضافة التى فى بيت المقدس قلت اضافة الموصوف الى صفته كصلوٰة الاولىٰ ومسجد الجامع والمشهور فيه الاضافة وجاء ايضا على الصفة البيت المقدس وقال ابوعلى تقديره بيت مكان الطهارة.

(قوله ستة عشر شهرا اوسبعة عشرشهرا) حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں نوروایات ذکر کی ہیں، جن میں سے پانچ کواقوال شاذہ فرمایا ہے اور چار کوصحیح قرار دیا ہے۔ اقوال مصححہ یہ ہیں۔

① بالشک كمافى هذه الرواية وكذا فى صلوة صحيح البخارى وعندالترمذى ايضاً.

② روى ابوعوانة فى صحيحه ستة عشر من غيرشک وكذا المسلم والنسائى واحمد.

③ وللبزار والطبرانى سبعة عشر.

④ عندابن حبان سبعة عشر شهرا وثلثة ايام.

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ والجمع بين الروايتين سهل بان يكون من جزم بستة عشرنفق

من شهر القدوم وشهر التحويل شهرا والغى الزائد ومن جزم بسبعة عشر عدهما معاومن شك تردد فى ذلك وذلك ان القدوم كان فى شهر ربيع الاول بلااخلاف وكان التحويل فى نصف شهر رجب من السنة الثانية على الصحيح وبه جزم الجمهور. رواه الحاكم بسندصحيح عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وقال ابن حبان سبعة عشر شهرا وثلاثة ايام وهومبنى على ان القدوم كان فى ثانى عشر شهرربيع الاول .

قال العبدالضعيف فيما اكتفى عليه الحافظ رحمه الله تعالىٰ من رواية ابن حبان اشكال لانه يكون جميع المدة على هذا ستة عشر شهرا وثلاثة ايام فالصحيح مارواه العينى رحمه اللهونصه وقال ابوحاتم ابن حبان صلى المسلمون الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وثلثة ايام سواء لان قدومه عليه السلام من مكة كان يوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة خلت من ربيع الاول وحولت يوم الثلاثاء نصف شعبان.

(قوله انه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر) قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وعند ابن سعد حولت القبلة فى صلوة الظهراوالعصر على التردد وساق ذلك من حديث عمارة بن اوس قال صلينا احدىٰ صلاتى العشاء والتحقيق ان اول صلوة صلاها فى بنى سلمة لما مات بشربن البراء بن معرور الظهر واول صلوة صلاها بالمسجد النبوى العصر .وقال فى كتاب الصلوٰة وذكرمحمدبن سعد فى الطبقات قال يقال انه صلى ركعتين من الظهر فى مسجده بالمسلمين ثم امران يتوجه الى المسجدالحرام فاستداراليه ودارمعه المسلمون ويقال زارالنبى ﷺ ام بشربن البراء بن معرور فى بنى سلمة فصنعت له طعاما وحانت الظهر فصلىٰ رسول الله ﷺ باصحابه ركعتين ثم امرفاستدار الى الكعبة واستقبل الميزاب فسمى مسجدالقبلتين قال ابن سعدقال الواقدى هذا اثبت عندنا.

قال العبدالضعيف على هذا ظهرللتطبيق وجه اٰخر وهوان معنى حديث الباب اول صلوة صلاها بتمامها الى الكعبة هى صلوة العصر لان الظهر صليت الى القبلتين لكن وقع التعارض من وجه اخر وهوان الظهر الذى وقع التحويل فيه كان فى مسجدالمدينة اوفى مسجدبنى

سلمة وايضًا قال فى الروح قال الامام السيوطى رحمه الله تعالى(ذكره السيوطىؒ فى حاشيته علىٰ تفسير البيضاوى) قداخرج النسائى عن ابى سعيد بن المعلى قال كنا نغدوا الى المسجد فمررنا يوما ورسول الله ﷺ قدنرىٰ تقلب وجهک فى السماء (الأية). فقلت لصاحبى تعال نركع ركعتين قبل ان ينزل رسول الله ﷺ فنكون اول من صلى فصليناهما ثم نزل رسول الله ﷺ فصلى للناس الظهر يومئذالخ. وروىٰ ابوداؤد عن انس رضى الله تعالىٰ عنه ان النبى ﷺ واصحابه كانوا يصلون نحوبيت المقدس فلمانزلت هذه الأية مررجل ببنى سلمة فناداهم وهم ركوع فى صلوة الفجر نحوبيت المقدس الاان القبلة قدحولت الى الكعبة فمالوا كماهم ركوعا الى الكعبة.

قال العبدالضعيف وقع التسامح من العلامة الألوسى رحمه الله تعالىٰ فى نقله عن ابى داود رحمه الله تعالىٰ حيث قال مررجل ببنى سلمة والصحيح مررجل من بنى سلمة فهوالمار على اهل قباء كماسيجئ ان شاء الله تعالىٰ ومعهذا بقى التعارض فى روايات اخر فلما لم يظهروجه التوفيق فالترجيح لرواية البخارى رحمه الله تعالىٰ.

(قوله فخرج رجل) هوعبادبن بشر وقيل عبادبن نهيک بفتح النون وكسرالهاء وقيل عباد بن وهب والراجح هوالاول.

(قوله فمر على اهل مسجد) یہ مسجد بنی حارثہ ہے۔ بعض نے مسجد بنی سلمہ کہا ہے جو صحیح نہیں۔ اہل قباء کو بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا۔ وہ نماز فجر پڑھ رہے تھے، جب کسی نے تحویل کی خبر دی تو نماز ہی میں بیت اللہ کی طرف پھر گئے۔

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ لامنافاة بين الخبرين لان الخبروصل وقت العصر الىٰ من هوداخل المدينة وهم بنوحارثة وذلک فى حديث البراء والأتى اليهم بذلک عبادبن بشر اوابن نهيک كما تقدم ووصل الخبر وقت الصبح الى من هوخارج المدينة وهم بنوعمروبن عوف اهل قباء وذلک فى حديث ابن عمرو ولم يسم الأتى بذلک اليهم وان كان ابن الطاهر وغيره نقلوا انه عبادبن بشر ففيه نظر لان ذلک انما ورد فى حق بنى حارثة فى صلوة العصر

فان كان مانقلوا محفوظا فيحتمل ان يكون عبادا اتى بنى حارثة اولا فى وقت العصر ثم توجه الى اهل قباء فاعلمهم بذلک فى وقت الصبح ومما يدل علىٰ تعددهما ان مسلما روىٰ من حديث انس ان رجلا من بنى سلمة مروهم ركوع فى صلوة الفجر فهذا موافق لرواية ابن عمرفى تعيين الصلوٰة وبنوسلمة غير بنى حارثة.

(**قوله فداروا كماهم قبل البيت**) قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالىٰ فى الصلوة وتصويره ان الامام تحول من مكانه فى مقدم المسجد الى مؤخر المسجد لان من استقبل الكعبة استدبربيت المقدس وهولودار كماهو فى مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ولماتحول الامام تحولت الرجال حتى صاروا خلفه وتحول النساء حتى صرن خلف الرجال وهذا يستدعى عملا كثيرا فى الصلوة فيحتمل ان يكون ذٰلک وقع قبل تحريم العمل الكثير كماكان قبل تحريم الكلام ويحتمل ان يكون اغتفرالعمل المذكور من اجل المصلحة المذكورة اولم تتوال الخطا عندالتحويل بل وقعت مفرقة واللّٰه اعلم.

سوال:

اہل قبا نے تحویل قبلہ کے بعد علم نسخ سے قبل جو نمازیں بیت المقدس کی طرف پڑھیں ان کا کیا حکم ہے؟

جواب:

قال العينى رحمه اللّٰه تعالىٰ قال المازرى وغيره اختلفوا فى النسخ اذا ورد متى يتحقق حكمه على المكلف ويحتج بهذا الحديث لاحدالقولين وهوانه لايثبت حكمه حتى يبلغ المكلف لانه ذكرانهم تحولوا الى القبلة وهم فى الصلوٰة ولم يعيدوا مامضىٰ فهذا يدل على ان الحكم انمايثبت بعد البلاغ وقال غيره فائدة الخلاف فى هذه المسألة فى ان مافعل من العبادات بعدالنسخ وقبل البلاغ هل يعادام لاولاخلاف انه لايلزم حكمه قبل تبليغ جبريل عليه السلام. وقال الطحاوى رحمه اللّٰه تعالىٰ وفيه دليل على ان من لم يعلم بفرض اللّٰه ولم تبلغه الدعوة ولاامكنه استعلام ذٰلک من غيره فالفرض غيرلازم والحجة غير قائمة عليه. وقال

القاضی قد اختلف العلماء فیمن اسلم فی دار الحرب او اطراف بلاد الاسلام حیث لا یجد من یستعلم الشرائع ولا علم ان اللّٰہ تعالیٰ فرض شیئا من الشرائع ثم علم بعد ذلک ھل یلزمہ قضاء مامر علیہ من صیام وصلوۃ لم یعلمھا فذھب مالک والشافعی فی آخرین رحمھم اللّٰہ تعالیٰ الی الزامہ وانہ قادر علی الاستعلام والبحث والخروج الی ذلک وذھب ابوحنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ان ذلک یلزمہ ان امکنہ ان یستعلم فلم یستعلم وفرط وان کان لا یحضرہ من یستعلمہ فلا شیء علیہ قال وکیف یکون ذلک فرضاً علی من لم یفرضہ.

اشکال:

استقبال بیت المقدس کا حکم قطعی تھا اور خبر واحد ظنی ہے تو اس سے قطعی کا ترک کیسے جائز ہوا؟

جواب:

بعض دفعہ خبر واحد محفوف بالقرائن موجب علم یقینی ہوتی ہے۔ یہاں ایسے قرائن قاطعہ موجود تھے۔ مثلاً حضور اکرم ﷺ کا تحویل کی تمنا کرنا، اور اس کا انتظار کرنا، اور اللہ تعالیٰ کا قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضاھا سے آپ کو تسلی دینا وغیرہ ان قرائن کی وجہ سے یہ خبر واحد قطعی ہوگئی تھی۔ اس کی مثال کتب فقہ میں یہ ہے کہ کوئی شخص ہاتھ میں خون آلود تلوار لیے حالت خوف واضطراب میں کسی مکان سے بھاگتا ہوا نظر آیا۔ مکان کے اندر جا کر دیکھا گیا تو کوئی شخص مذبوح پایا تو اس بھاگنے والے سے قصاص لیا جائے گا۔ حالانکہ اس کے قتل پر کوئی شہادت نہیں۔ مگر قرائن موجبہ علم یقینی کی وجہ سے قصاص ثابت ہوگا۔

فائدہ:

حطیم کا جزء بیت اللہ ہونا حدیث سے ثابت ہے۔ اس لیے یہاں یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ صحت صلوٰۃ کے لیے استقبال حطیم کافی ہے۔

سو تحقیق یہ ہے کہ حطیم کا جزء بیت اللہ ہونا ثابت بخبر الواحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہے۔ نیز پورا حطیم جزء بیت اللہ نہیں، بلکہ اس میں سے تقریبا چھ ذراع بیت ہے باقی حصہ حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بکریوں کا حظیرہ تھا۔ اور استقبال بیت اللہ کا حکم قطعی ہے۔ پس استقبال حطیم سے استقبال بیت اللہ کا علم قطعی حاصل نہ ہوا، لہٰذا نماز صحیح نہ ہوگی۔

(قوله واهل الكتاب) اس میں متعدد احتمالات ہیں:

① اس کا عطف یہود پر ہے۔ من طریق عطف العام علی الخاص۔

② یا اس سے نصاریٰ مراد ہیں۔ **لان العطف يقتضى المغايرة.**

اشکال:

اہل کتاب سے نصاریٰ مراد لینے پر اشکال ہوتا ہے کہ نصاریٰ کا قبلہ بیت المقدس نہ تھا، بلکہ منارۂ شرقیہ تھا۔ **قال الله تعالىٰ ﴿واذكر فى الكتب مريم اذا انتبذت من اهلها مكانًا شرقيًا.﴾**

جواب:

نصاریٰ کا خوش ہونا دو وجہ سے تھا۔ ایک یہ کہ استقبال بیت المقدس سے منارۂ شرقیہ کا استقبال بھی ہو جاتا ہے اگرچہ منارہ کا استقبال مقصود نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ کہ در حقیقت انجیل توراۃ ہی کی تفصیل ہے۔ اس لیے یہود کی موافقت سے نصاریٰ بھی خوش ہوتے تھے۔

③ یہ بھی ممکن ہے کہ اہل کتاب سے بھی یہود ہی مراد ہوں اور تغایر صفات کو تغایر ذات کے قائم مقام کر کے عطف کر دیا گیا ہو۔ **كما فى قوله تعالىٰ: ﴿هو الاول والأخر والظاهر والباطن﴾**

④ اہل الکتاب کا عطف ''یصلی'' میں مستتر ضمیر مرفوع پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ جو بعض نحاۃ کے ہاں جائز ہے۔ تو معنی یہ ہونگے کہ حضور اکرم ﷺ اور اہل کتاب بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔

⑤ **قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ ويحتمل ان يكون بالنصب والواو بمعنى مع اى يصلى مع اهل الكتاب الى بيت المقدس.**

اشکال:

استقبال بیت المقدس جب حکم الٰہی تھا تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قلوب میں تحویل سے قبل فوت ہو جانے والوں کی نمازوں کے نقصان کا خیال کیوں پیدا ہوا؟ جس کے ازالہ کے لیے آیۃ کریمہ **﴿وما كان الله ليضيع ايمانكم﴾** نازل ہوئی۔ نسخ احکام کا سلسلہ تو چلتا ہی رہتا تھا۔ پس خصوصیت سے اس موقعہ پر یہ وسوسہ کیوں آیا؟

اس سے کسی مصنف نے تعرض نہیں کیا۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پورے ذخیرہ حدیث میں

صرف دو جگہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو اشکال ہوا۔ ایک یہاں، اور دوسرے تحریم خمر کے موقع پر۔

غزوۂ احد میں بعض حضرات شراب پی کر شریک ہوئے اور شہید ہو گئے۔ ان کے بارے میں خیال ہوا کہ انھیں شرب خمر کا گناہ ہوا ہو گا۔ جس کے ازالہ کے لیے ارشاد ہوا:

﴿لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْٓا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاَحْسَنُوْا۔ وَاللّٰهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ۔﴾

چونکہ ان دونوں مواضع میں پہلے سے ایسے قرائن موجود تھے جن کی بنا پر عن قریب ورود نسخ کا یقین تھا۔ اس لیے ان مواقع میں یہ شبہ پیدا ہوا۔ تحویل قبلہ کے متعلق قرائن اور حضور اکرم ﷺ کے فطری رجحان کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور تحریم خمر کے بارے میں پہلے یہ آیت نازل ہوئی۔ ﴿یَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ۔ قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ كَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا۔﴾ یہ اس پر دلیل تھی کہ خمر عنقریب حرام ہونے والی ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے اسی وقت سے خمر کو چھوڑ دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عرض کرتے ہیں، اللّٰھم بین لنا بیانا شافیا. اس کے بعد دوسری آیت نازل ہوئی ﴿لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری﴾ اس پر بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا اللّٰھم بین لنا بیانا شافیا۔ تیسری بار قطعی حرمت کا حکم نازل ہوا۔ ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۔ اِنَّمَا یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّوْقِعَ بَیْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِی الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ وَیَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ۔ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ﴾ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا انتهینا انتهینا۔ چونکہ شراب انکی گھٹی میں سرایت کر چکی تھی، اسی لیے تدریجاً اسے نکالا گیا۔

غرضیکہ تحریم خبر سے قبل ہی ایسے دلائل موجود تھے جن سے عن قریب ہی نزول حرمت کا پورا یقین تھا۔ اس کے باوجود جو لوگ خمر پی کر شہید ہو گئے حالانکہ خمر ان کے بطون میں تھی۔ اسی طرح عنقریب نزول حکم تحویل کا یقین ہوتے ہوئے جو حضرات قبل تحویل وفات پا گئے ان کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو شبہ پیدا ہوا۔

ان واقعات سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی آپس میں محبت کا جذبہ ظاہر ہوتا ہے، اور دینی خیر خواہی کا درس ملتا ہے۔

(**قوله قال زهير**) قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ يعنى ابن المعاوية بالإسناد المذكور (اى بواسطة عمرو بن خالد) بحذف أداة العطف كعادته ووهم من قال إنه معلق وقد ساقه المصنف فى التفسير مع جملة الحديث عن أبى نعيم عن زهير سياقا واحدا.

(**قوله انه مات على القبلة رجال**)اى قبلة بيت المقدس قبل أن تحول.

(**قوله وقتلوا**) قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ ذكر القتل لم أره الا فى رواية زهير وباقى الروايات إنما فيها ذكر الموت فقط وكذلك روى ابوداؤد والترمذى وابن حبان والحاكم صحيحًا عن ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما وعنهم. والذين ماتوا بعد فرض الصلوة وقبل تحويل القبلة من المسلمين عشرة أنفس (ثم قال بعد عدّهم بأسمائهم) ولم اجد فى شىء من الاخبار أن أحدا من المسلمين قتل قبل تحويل القبلة لكن لا يلزم من عدم الذكر عدم الوقوع فإن كانت هذه اللفظة محفوظة فتحمل على أن بعض المسلمين ممن لم يشتهر قتل فى تلك المدة فى غير الجهاد ولم يضبط اسمه لقلة الاعتناء بالتاريخ إذذاك ثم وجدت فى المغازى ذكر رجل اختلف فى إسلامه وهوسويدبن الصامت فقدذكر ابن اسحق انه لقى النبى ﷺ قبل ان تلقاه الانصار فى العقبة فعرض عليه الإسلام فقال ان هذا القول حسن وانصرف الى المدينة فقتل بها فى وقعة بعاث بضم الموحدة واهمال العين وآخره مثلثة وكانت قبل الهجرة قال فكان قومه يقولون لقد قتل وهو مسلم فيحتمل أن يكون هوالمراد. وذكرلى بعض الفضلاء انه يجوز ان يراد من قتل بمكة من المستضعفين كابوى عمار قلت يحتاج الى ثبوت ان قتلهما بعد الاسراء.

وقال العينى رحمه الله تعالىٰ لم يعرف قط فى الاخبار أن الواحد من المسلمين قتل قبل تحويل القبلة على ان هذه اللفظة لاتوجد فى غير رواية زهيربن معاوية وفى باقى الروايات كلها ذكر الموت فقط فيحتمل ان تكون هذه غيرمحفوظة (ثم قال بعدنقل ماقدمناه من الحافظ رحمه الله تعالىٰ) قلت فيه نظر من وجوه. الاول ان هذا حكم بالاحتمال فلايصح والثانى قوله لقلة الاعتناء بالتاريخ اذذلك ليس كذلك فكيف اعتنوا بضبط اسماء العشرة الميتين ونحو

بضبط الذين قتلوا بل الاعتناء بالمقتولين اولىٰ لان لهم مزية على غيرهم والثالث ان الذى وجده فى المغازى لايصلح دليلا لتصحيح اللفظة المذكورة من وجهين. أحدهما ان هذا الرجل لم يتفق على اسلامه والأخران هذا واحد وقوله وقتلوا صيغة جمع تدل على ان المقتولين جماعة واقلها ثلاثة أنفس والرابع من وجوه النظر ان وقعة بعاث كانت بين الاوس والخزرج فى الجاهلية ولم يكن فى ذلك الوقت اسلام فكيف يستدل بقتل الرجل المذكور فى وقعة بعاث على ان قتله كان فى وقت كون القبلة هوبيت المقدس وهذا ليس بصحيح وقال الصنعانى بعاث بالضم على ليلتين من المدينة ويوم بعاث يوم كان بين الاوس والخزرج فى الجاهلية.

قال العبدالضعيف ويحتمل والله أعلم ان يكون الراوى قدادرج هذه اللفظة لالتباس هذه القصة عليه بقصة تحريم الخمر التى فيهاذكر رجال قتلوا يوم احد والخمر فى بطونهم لتشابه القصتين كمامر تفصيله عن شيخ الهندرحمه الله تعالىٰ ولعل هذا التشابه صارسببا لجمع القصتين فى بعض الروايات كمارواه احمد رحمه الله تعالىٰ عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال لماحرمت الخمر قال اناس يارسول الله اصحابنا الذين ماتوا وهم يشربونها فانزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا. قال ولما حولت القبلة قال اناس يارسول الله اصحابنا الذين ماتوا وهم يصلون الى بيت المقدس فانزلت وماكان الله ليضيع ايمانكم.

باب حسن اسلام المرء

(قوله قال مالک) یہ روایت معلق ہے کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات ثابت نہیں۔

اس باب میں اسلام کے درجات کا تفاوت بیان کرنا مقصود ہے کہ بعض کا اسلام حسن اور بعض کا غیر حسن ہوتا ہے۔

(قوله فحسن اسلامه) اسلام سے حقوق العباد معاف نہیں ہوتے۔ حقوق اللہ تمامہا معاف ہوجاتے ہیں۔ حدیث باب میں حسن کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر بعد از اسلام حسنات نہیں کرتا تو یہ اسلام ہادم سیئات نہ ہوگا۔

هل يشترط الاجتناب عن الكبائر في كون الاسلام هادما للسيئات

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ وبعض دیگر حضرات اس کے قائل ہیں کہ اسلام ہادم سیئات بننے کے لیے بعد الاسلام اجتناب عن الکبائر شرط ہے اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اسلام مطلقا ہادم سیئات ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

حدیث باب امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی مستدل ہے۔

ان کی دوسری دلیل صحیح مسلم کی حدیث ہے۔ **عن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قلنا یارسول اللہ انؤاخذ بما عملنا فی الجاھلیة فقال من احسن فی الاسلام لم یؤاخذ بما عمل فی الجاھلیة ومن اساء فی الاسلام اخذ بالاول والآخر.**

جواب:

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حسن اسلام سے اجتناب عن الکبائر مراد نہیں، بلکہ اخلاص مراد ہے۔

اور صحیح مسلم کی روایت کا جواب یہ ہے کہ مؤاخذہ تو صرف ان کبائر پر ہوگا جن کا ارتکاب اسلام کے بعد کیا، مگر سزا کی تجویز میں حالت کفر کی سیات کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً کسی نے کوئی جرم کیا اور حاکم نے معاف کردیا۔ دوبارہ کیا حاکم نے پھر معاف کردیا۔ تیسری مرتبہ پھر جرم کیا اور اس پر حاکم نے سخت مؤاخذہ کیا تو درحقیقت یہ سخت سزا صرف تیسرے جرم پر دی گئی ہے۔ کیونکہ پہلی دو مرتبہ میں تو معاف کرچکے ہیں مگر اس تیسرے جرم کی سزا تجویز کرنے میں گزشتہ جرائم کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اب تو اگلی پچھلی سب کی کسر نکلے گی۔

جمہور کا مستدل:

① **عن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی حدیث طویل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما علمت یاعمرو أن الاسلام یھدم ماکان قبلہ وان الھجرة تھدم ماکان قبلھا وان الحج یھدم ماکان قبلہ**

(رواہ مسلم) اس حدیث میں الاسلام یہدم مطلق ہے اجتناب عن الکبائر کی شرط نہیں۔

② **عن حكيم بن حزام رضي الله تعالى عنه انه قال لرسول الله ﷺ اى رسول الله ارأيت امورا كنت اتحنث بها فى الجاهلية من صدقة او عتاقة اوصلة رحم أفيها اجر؟فقال رسول الله ﷺ أسلمت علي ماأسلفت من خير.** (رواه مسلم)

جب حالت کفر کی حسنات مقبول ہیں تو عفو سیئات بطریق اولیٰ ہوگا۔

(قوله زلفها) زَلَفَها زَلَّفَها اَزْلَفَها یہ تینوں طرح روایت ہے بمعنی **قدمها**

(قوله الحسنة بعشر امثالها) یعنی حسنہ پر کم از کم دس گنا اجر ملتا ہے۔

(قوله اليسبعمأة ضعف) ماخوذة من قوله تعالىٰ ﴿مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِيْ كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ۔ وَاللّٰهُ يُضٰعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ۔ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ﴾ یعنی سات سو تک اجر ملتا ہے مگر اس میں بھی تحدید نہیں، بلکہ جس کے لیے چاہیں اس سے بھی بڑھا دیں۔

وقال تعالىٰ: ﴿يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ۔﴾ **وعن ابى هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبه كمايُرَبى احدكم فلوه حتى تكون مثل الحبل.** (رواه البخارى)

غرضیکہ عشر امثالها اقل درجہ ہے۔ اور سبعمأة تک مذکورہ ہے آگے مبہم ہے کہ کہاں تک اضافہ ہوتا ہے۔ **قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وقوله الىٰ سبعمأة متعلق بمقدار اى منتهية وحكى الماوردى ان بعض العلماء اخذ بظاهر هذه الغاية فزعم ان التضعيف لايتجاوز سبعمأة عليه وردّ بقوله تعالىٰ والله يضاعف لمن يشاء والاية محتملة الامرين فيحتمل ان يكون المراد انه يضاعف تلك المضاعفة بان يجعلها سبعمأة ويحتمل انه يضاعف السبعمأة بان يزيد عليها والمصرح بالرد عليه حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المخرج عند المصنف فى الرقاق ولفظه كتب الله له عشر حسنات الى سبعمأة ضعف الىٰ اضعاف كثيرة.**

قال العبد الضعيف واصرح منه ماقدمناه فى حديث ابى هريرة رضي الله تعالى عنه من قوله حتى

تکون مثل الجبل. وروی العینی رحمه الله تعالیٰ عن کتاب العلم لابی بکر احمد بن عمرو بسنده عن ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه أنه قال ان الله تعالیٰ یعطی بالحسنة الفی الف حسنة.

(**قوله الایتجاوز الله عنها**) یعنی سیئہ کے متعلق یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ایک مرتبہ بھی نہ لکھی جائے بالکل معاف ہی کردی جائے۔ بخلاف حسنہ کے کہ وہ ضرور لکھی جاتی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر سیئہ لکھی بھی گئی تو بمثلہا لکھی جائے گی اور حسنہ کم از کم عشر امثالہا لکھی جاتی ہے۔

اشکال:

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث کا ایک جملہ ذکر کیا، یعنی یہ کہ اسلام سے حالتِ کفر کی سیئات معاف ہوجاتی ہیں مگر دوسرا جملہ **ان الکافر اذاحسن اسلامه یکتب له فی الاسلام کل حسنة عملها فی الشرک** کیوں چھوڑ دیا؟

جواب:

① بعض نے اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کو یہ جملہ نہیں پہنچا۔

مگر یہ قرین قیاس نہیں۔ کیونکہ دارقطنی نے غرائب مالک میں نو طرق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور ہر مقام میں یہ جملہ موجود ہے۔ جو جملہ نو طرق سے ثابت ہو، امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ تک اس کا نہ پہنچنا امام کی شان کے منافی ہے۔

② بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ حالت کفر کی حسنات پر ثواب ملنا خلاف اصول ہے۔ **قال الله تعالیٰ ﴿وقدمنا الی ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا﴾** کیونکہ ثواب نیت پر موقوف ہے اور نیت موقوف ہے معرفت پر، اور کافر کو معبود کی معرفت نہیں ہوتی۔

پس امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جملہ خلاف اصول ہونے کی وجہ سے حذف کردیا۔

یہ جواب بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ محدث کا یہ کام نہیں کہ حدیث کا جو جملہ خلاف اصول سمجھے اسے حذف کر ڈالے۔ ایسا کرنے سے تو حدیث پر سے امان اٹھ جائے گا۔ محدث کا کام یہ ہے کہ حدیث من وعن نقل کرے۔ پھر اس پر اگر کوئی اشکال ہو تو اس کا جواب دے۔

نیز یہ قول کہ ”کافر کی حسنات پر ثواب نہیں ملتا“ فی نفسہ بھی غلط ہے۔

حکم حسنات کافر:

قال ابن بطال وغیرہ من المحققین ان الکافر یثاب علی حسناته وادعی النووی رحمه الله تعالیٰ الاجماع علیه.

اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اسے معتد بہ فائدہ یعنی نجات حاصل نہ ہوگی، مگر روایات میں اس کی تصریح ہے کہ کافر کو حسنات پر دنیوی منافع پہنچتے ہیں۔

فقدروی مسلم من حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مرفوعا ان الکافریثاب فی الدنیا بالرزق علی مایفعله من حسنة.

بلکہ کسی حد تک آخرت کا فائدہ بھی ہوتا ہے۔ اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

① حدیث باب کا جملہ محذوفہ ان الکافر اذاحسن اسلامه یکتب له فی الاسلام کل حسنة عملها فی الشرک.

② حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گزشتہ روایت اسلمت علی ماسلفت من خیر.

③ واستدل ایضًا بان من اٰمن من اھل الکتاب یؤتی اجرہ مرتین کمادل علیه القراٰن والحدیث الصحیح ولومات علی ایمانه الاول لم ینفعه شیئ من عمله الصالح بل یکون ھباء منثورا فدل علی ان ثواب عمله الاول یکتب له مضافا الی عمله الثانی.

④ قوله ﷺ حین سألته عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا عن ابن جدعان وماکان یصنعه من الخیر ھل ینفعه فقال انه لم یقل یوما ربّ اغفرلی خطیئتی یوم الدیْن، فدل علی انه لوقالھا بعد ان اسلم نفعه ماعمله فی الکفر کذا فی الفتح.

⑤ ابوطالب اور ابولہب کو آخرت میں فائدہ پہنچنا احادیث میں مذکور ہے۔

روی البخاری رحمه اللّٰه تعالیٰ عن العباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انه قال النبی ﷺ ھل منعت اباطالب شیئا فانه کان یحوطک و یغضب لک قال نعم وھو فی ضحضاح من نار ولوانا لکان فی الدرک الاسفل من النار.

وقال فی المواھب اللدنیة وقدرؤی ابولھب بعد موته فی النوم فقیل له ماحالک فقال فی

النار الا انه خفف عنی کل لیلة اثنین وامص من بین اصبعی هاتین ماء واشار برأس اصبعه وان ذلک باعتاقی لثویبة عندما بشرتنی بولادة النبی ﷺ وبارضاعها له.

اشکال:

﴿"لا یخفف عنهم العذاب ولا هم ینظرون"﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کے عذاب میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

جواب:

① اس کا مطلب یہ ہے کہ تجویز عذاب کے بعد تخفیف نہ ہوگی۔ کما مر مفصلا فی باب حب الرسول ﷺ من الایمان.

② یا ان کو تخفیف کا احساس نہ ہوگا پس ان کے زعم میں تخفیف نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ ابو طالب اپنے کو اشد الناس عذابا سمجھے گا، حالانکہ وہ درحقیقت اخف الناس عذاباً ہوگا۔ عن النعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول الله ﷺ ان اهون اهل النار عذابا من له نعلان وشراکان من نار یغلی منهما دماغه کما یغلی المرجل مایریٰ ان احدا اشد منه عذابا وانه لاهونهم عذابا. (رواہ الشیخان)

وعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال قال رسول الله ﷺ اهون اهل النار عذابا ابو طالب وهو متنعل بنعلین یغلی منهما دماغه (رواہ البخاری)

اس تقریر سے ایک اور اشکال حل ہو جاتا ہے۔

اشکال:

اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، ﴿ولکم فیها ما تشتهی انفسکم ولکم فیها ما تدعون﴾ یعنی اہل جنت کی ہر خواہش پوری کی جائے گی۔ پس اگر کوئی وہاں مراتب انبیاء علیہم السلام کی خواہش کرے یا ادنیٰ شخص اعلیٰ لوگوں کے مقام کی خواہش کرے تو کیا یہ خواہش بھی پوری کی جائے گی؟

جواب:

اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بتقاضائے حکمت و مصلحت ایسی خواہش ان کے قلوب میں پیدا ہی نہ ہوگی۔

مگر یہ خواہش پیدا نہ ہونے کی اصل وجہ یہی ہے کہ ان کو فرطِ لذت وراحت کی وجہ سے فرق مراتب محسوس ہی نہ ہوگا۔ تکلیف یا راحت اور غمی یا خوشی جب انتہاء کو پہنچ جاتی ہے تو ان کے مراتب میں فرق کا احساس نہیں ہوتا۔ جس طرح ابوطالب اپنے کو اشد الناس عذابا سمجھے گا۔ اسی طرح اہل جنت میں سے ہر شخص فرط لذت کی وجہ سے اپنے کو ارفع الناس منزلۃً سمجھے گا۔ اس لیے درجہ علیا کی تمنا پیدا نہ ہوگی۔

غرضیکہ جب حالت کفر کی حسنات پر کافر کو بھی ثواب ملتا ہے تو اسلام لانے پر کیونکر ثواب نہ ملے گا، بلکہ وہاں تو سیئات کو بھی حسنات سے بدل دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ﴿اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾ کی ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ ان کی سیئات کو حسنات بنا دیا جائے گا، **وفی حدیث ابی ذر** رضی اللہ تعالیٰ عنہ **رفعه انی لاعلم آخر اهل الجنة دخولا الجنة وآخر اهل النار خروجا منها رجل يؤتى به يوم القيامة فيقال اعرضوا عليه صغار ذنوبه وارفعوا عنه كبارها فيعرض عليه صغارها فيقال له عملت يوم كذا و كذا كذا وكذا وعملت يوم كذا وكذا كذاو كذافيقول نعم لايستطيع ان ينكروهومشفق من كبارذنوبه ان تعرض عليه فيقال له فان لک مکان سيئة حسنة فيقول رب قدعملت اشياء لااراهاههنا قال فلقد رأيت رسول الله** ﷺ **ضحک حتى بدت نواجذه.** ﴿لمسلم والترمذی (جمع الفوائد)﴾

پس جب وہ سیئات کو حسنات بنا دیتے ہیں تو یہ کیا بعید ہے کہ صورتِ حسنات یعنی حسناتِ کافر کو حقیقت حسنات بنا کر اس پر ثواب عنایت فرما دیں۔

یہ اصول کے بھی خلاف نہیں۔ خلاف اصول تب ہوتا کہ حالت کفر ہی پر مرنے والے کی حسنات کو باعثِ نجات قرار دیا جاتا۔

(قولہ تعالیٰ {**وقدمنا الى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا**﴾) وہ عاملین مراد ہیں جو حالت کفر ہی پر مرے، اور (**فجعلناه هباء منثورا**) سے مراد یہ ہے کہ ان کے اعمال باعثِ نجات نہیں بن سکتے۔ **وكذا قوله تعالیٰ** ﴿**ومثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لايقدرون مما كسبوا على شئ ذلک هو الضلال البعيد . ومثل ماينفقون فى هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته.**﴾﴿ **الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا.**﴾﴿ **والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماءً حتى**

اذا جاء ه لم يجده شيئا ووجدالله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب. (وامثالها)

بہرکیف یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ کو کیوں حذف کیا؟

باب احب الدين الى الله عزوجل ادومه ص ۱۱

اس ترجمۃ الباب سے بھی یہی مقصود ہے کہ ایمان کے متفاوت درجات ہیں۔ کیونکہ ''احب'' اسم تفضیل ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ دین کے بعض درجات بعض سے زیادہ محبوب وافضل ہیں۔

﴿قوله فلانة﴾ وهى الحولاء بنت تويت الاسدية من رهط خديجة ام المؤمنين رضی اللہ تعالیٰ عنہا.

﴿قوله تذكر﴾ ضمير الفاعل لعائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا وروى يذكر على البناء لمالم يسم فاعله اى يذكرون ان صلاتها كثيرة وفى رواية وزعموا انها لاتنام الليل وهذايويد الرواية الثانية فى انها نقلت عن غيرها.

اشکال:

وقع فى حديث الباب دخل عليها وهى عندها وفى رواية الزهرى ان الحولاء مرت بها فظاهره التغاير.

جواب:

ان القصة واحدة ويبين ذلك رواية محمد بن اسحق عن هشام وفظه مرت برسول الله صلى الله عليه وسلم الحولاء بنت تويت فحمل على انها كانت اولا عند عائشة فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة قامت المرأة كما فى رواية حماد بن سلمة الاتية فلما قامت لتخرج مرت به فى خلال ذهابها فسأل عنها وبهذا تجتمع الروايات.

قال ابن التين لعلها امنت عليها الفتنة فلذلك مدحتها فى وجهها قال الحافظ رحمه الله لكن رواية حماد بن سلمة عن هشام فى هذا الحديث تدل على انها ما ذكرت ذلك الا بعد ان خرجت المرأة.

﴿**قوله فو الله لا یمل الله حتی تملوا**﴾ ایسے افعال کا اطلاق اللہ تعالیٰ کی ذات پر نتیجہ وثمرہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ملال کا نتیجہ ترک فعل ہوتا ہے۔ فمعنی لا یمل الله لا یقطع ثوابه فهو مجاز من قبیل اطلاق السبب وارادة المسبب کما فی قوله تعالی ﴿ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾ او من قبیل صنعة المشاکلة.

مقصد یہ ہے کہ جب تم طاقت سے زیادہ عمل کرو گے تو کسی روز اُکتا کر اس عمل کو چھوڑ بیٹھو گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب بھی منقطع ہو جائے گا۔ لہٰذا اعتدال کے ساتھ عمل کرو تاکہ اس پر مداومت کی جاسکے۔ جب تک آپ عمل پر مداومت رکھیں گے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب بھی ملتا رہے گا۔ پس اس تقلیل کی ترغیب سے تکثیر مقصود ہے۔ مثلاً جو تاجر منافع کم لیتا ہے وہ زیادہ کماتا ہے۔ یہ تقلیل للتکثیر ہے۔

یہ حکم عام امت کے لیے ہے خواص مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ نے چالیس سال تک عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی۔

صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اگرچہ زیادہ طاقت کے پیش نظر کثرت صیام کی اجازت چاہی، مگر معہذا آخرکار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صومِ داوٗدی کی اجازت عنایت فرمائی۔ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو امت کے لیے اسوہ بننا تھا۔

باب زیادة الایمان ونقصانه ص ۱۱

اس پر بحث اور اس کے تحت حدیث مسلم بن ابراہیم سے متعلق اشکال اور اس کے مختلف جوابات کی تفصیل باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال کے تحت گزر چکی ہے۔ وقیل انه اوضح فی ابتداء کتاب الایمان زیادة الاسلام ونقصانه ههنا زیادة الایمان ونقصانه فالتغایر فی العنوان والمآل واحد.

حدثنا الحسن بن الصباح

﴿**قوله ان رجلا من الیهود**﴾ هو کعب الاحبار ولعل سؤاله کان قبل اسلامه والا لم یجز اطلاق هذه اللفظة علیه. وللمصنف فی المغازی ان ناسا من الیهود وله فی التفسیر قالت

الیهود وله فی التفسیر قالت الیهود فیحمل علی انهم کانوا حین سؤال کعب عن ذلک جماعة وتکلم کعب علی لسانهم.

یہود نے انتخاب خوب کیا کہ اگر ہم پر یہ آیت نازل ہوتی تو ہم اسے تہوار اور عید بنا لیتے۔ واقعی خوب کہا۔ کیونکہ جس روز باری تعالیٰ نے اپنے تمام انعامات مکمل کرنے کا اعلان فرمایا اس سے زیادہ مسرت اور کونسا موقع ہوسکتا ہے؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب بھی خوب دیا کہ اے بے خبر! جو ہم جانتے ہیں اگر تو جانتا تو اعتراض کے لیے لب کشائی کی ہرگز جرأت نہ کرتا۔ یوم عرفہ تمام دنوں کا سیّد ہے جیسے کہ جمعہ پورے ہفتے کا سیّد ہے۔ حقیقی عید یوم عرفہ ہے اور رسمی عید عاشر ذی الحجہ ہے۔ دراصل یوم عرفہ کی فضیلت پورے عشرے میں سرایت کی ہوئی ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ عشرۂ ذی الحجہ افضل ہے یا کہ عشرۂ رمضان؟

ابن قیم رحمہ اللہ نے زاد المعاد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ ایام میں سے عشرہ ذی الحجہ افضل ہے اور لیالی میں سے عشرۂ رمضان۔ کیونکہ عشرۂ رمضان میں لیلۃ القدر افضل اللیالی اور عشرۂ ذی الحجہ میں یوم عرفہ افضل الایام ہے۔

وفی روایة الطبری فی تفسیره نزلت یوم جمعة یوم عرفة وکلاهما بحمدالله لنا عید یعنی ہمیں عید بنانے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ہمارے لیے عید بنا دیا ہے۔ ہم خود عید بناتے تو یہ بدعت ہوتی، عید نہ ہوتی۔

وفی روایة الطبرانی وهما لنا عیدان وعندالترمذی نزلت فی یوم عیدین یوم جمعة ویوم عرفة.

یہ دو عیدیں زمانی ہیں۔ ایک تیسری عید مکانی بھی ہے، جو صرف حجاج کے ساتھ مخصوص ہے یعنی میدان عرفات **واشار الیه بقوله والمکان الذی نزلت فیه علی النبی ﷺ وهو قائم بعرفة.**

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ واتخذوا یوم عرفة عیدا لانه لیلة العید وهکذا کما جاء فی الحدیث الآتی فی الصیام شهرا عید لاینقصان رمضان وذوالحجة فسمی رمضان عیدا لانه یعقبه العید.

فان قیل کیف دلّت هذه القصه علی ترجمة الباب

اجیب من جهة انها بینت ان نزولها کان بعرفة وکان ذلک فی حجة الوداع التی هی اخر

عهد البعثة حين تمت الشريعة واركانها والله اعلم وقدجزم السدى بانه لم ينزل بعد هذه الأية شئ من الحلال والحرام.

باب الزكوة من الاسلام

وقوله تعالىٰ ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ وَيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِيْنُ الْقَيِّمَةِ﴾

ترجمۃ الباب کا جزء ثانی یعنی قولہ تعالیٰ الخ جزء اول یعنی الزکوة من الاسلام کے لیے دلیل ہے بایں طور کہ آیۃ کریمہ میں ویؤتوا الزکوة کے بعد فرمایا، وذلک دین القیمة. "ذلک" کا اشارہ جملہ امور مذکورہ کی طرف ہے، جن میں زکوٰۃ بھی داخل ہے۔

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ والأية دالة على ماترجم له لان المراد بقوله دين القيمة دين الاسلام والقيمة المستقيمة وقدجاء قام بمعنى استقام فى قوله تعالىٰ امة قائمة اى مستقيمة وانماخص الزكوة بالترجمة لان باقى ماذكر فى الأية والحديث قدافرده بتراجم اخرى.

﴿قوله حنفاء﴾ عبدالکریم شہرستانی رحمہ اللہ تعالیٰ "الملل والنحل" میں فرماتے ہیں کہ حنفاء صابئہ کے مقابل ہیں۔ والصائبة من صباالرجل اذا مال وزاغ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الانبياء قيل لهم الصائبة.

آگے فرماتے ہیں کہ صابئہ ملائکہ کو تقرب الٰہی کا واسطہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ملائکہ مجرد ہیں، بخلاف انبیاء علیہم السلام کے کہ وہ ہم جیسے بشر ہیں۔ اس لیے یہ رسالت کے منکر ہیں۔ ملائکہ کو سفلیات میں مؤثر اور سبعہ سیارہ میں ان کی تدبیر وحلول بمنزلة الروح من الجسد تسلیم کرتے ہیں اس لیے یہ لوگ کواکب کی پرستش کرتے ہیں۔

ان کے مقابل جو لوگ حضرات انبیاء علیہم السلام کا واسطہ تسلیم کرتے ہیں وہ حنفاء کہلاتے ہیں۔

حدثنا اسماعيل

﴿قوله جاء رجل﴾ قال العينى رحمه الله تعالىٰ هوضمام بن ثعلبة اخوبنى سعد بن بكر

قاله القاضی مستدلا بان البخاری سماه فی حدیث اللیث یرید مااخرجه فی باب القراءة والعرض علی المحدث عن شریک عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال بینما نحن جلوس فی المسجد اذدخل رجل علی جمل فاناخه فی المسجد (وفیه) ثم قال ایکم محمد وذکرالحدیث وقال فیه وانا ضمام بن ثعلبة اخوبنی سعد بن بکر فجعل حدیث طلحة رضی اللہ تعالیٰ عنہ هذا وحدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ هذا له وتبعه ابن بطال وغیره وفیه نظر لتباین الفاظهما کما نبه علیه القرطبی وایضا فان ابن اسحق فمن بعده کابن سعد وابن عبدالبر لم یذکروا لضمام غیرحدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ.

﴿**قوله فاذا**﴾ مفاجاتیہ ہے یعنی اس کی ہیئت رثہ سے یہ توقع نہ تھی کہ اسلام کے بارے میں سوال کرے گا۔

﴿**قوله یسأل عن الاسلام**﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ ای عن شرائع الاسلام ویحتمل انه سأل عن حقیقة الاسلام وانما لم یذکرله الشهادة لانه علم انه یعلمها اوعلم انه انما یسأل عن الشرائع الفعلیة اوذکرها ولم ینقلها الراوی لشهرتها وانما لم یذکرالحج امالانه لم یکن فرض بعد اوالراوی اختصره ویؤید هذا الثانی مااخرجه المصنف رحمه الله تعالیٰ فی الصیام من طریق اسماعیل بن جعفر عن ابی سهیل فی هذا الحدیث قال فاخبره رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم بشرائع الاسلام فدخل فیه باقی المفروضات بل والمندوبات.

﴿**قوله خمس صلوات فی الیوم واللیلة فقال هل علی غیرها فقال لا الا ان تطوع**﴾

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب ''الام'' میں یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ففرائض الصلوات خمس وماسواها تطوع. اس میں تعریض کردی کہ وتر واجب نہیں۔ بعدہ عام شوافع نے عدم وجوب وتر پر اس روایت سے استدلال شروع کردیا۔ چنانچہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، یستفاد من هذا الحدیث انه لایجب شئ من الصلوات فی کل یوم ولیلة غیرالخمس خلافا لمن اوجب الوتر.

احناف کی طرف سے جوابات:

① اگراس روایت سے آپ عدم وجوب وتر ثابت کرتے ہیں تو آگے چل کر زکوۃ سے متعلق بھی بعینہ یہی

الفاظ ہیں۔ "لا الا ان تطوع" تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں، حالانکہ آپ بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

② یہ حدیث وجوب وتر سے قبل کی ہے۔ کما ورد فی روایة ابی داؤد ان اللّٰہ تعالیٰ قد امدکم بالصلوٰة ھی خیرلکم من حمر النعم وھی الوتر۔

③ جاء فی روایة البخاری فی اٰخر ھذا الحدیث فاخبرہ رسول اللّٰہ ﷺ بشرائع الاسلام۔ ممکن ہے کہ اس تفصیل میں حکم وتر بھی بیان فرمایا ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وتر ابتداء میں واجب نہ تھے، بعد میں ان کی زیادتی ہوئی

④ چونکہ وتر کا نہ وقت مستقل ہے اور نہ ہی اس کے لیے اذان واقامت مستقل ہے۔ اس لیے یہ فرائض عشاء کے تابع ہے۔ وذکرا لشئ یتضمن ذکر توابعه چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ہم نے ظہر کی نماز پڑھی تو اس سے یہ مقصد نہیں ہوتا کہ ظہر کے صرف فرائض کی چار رکعات پڑھی ہیں بلکہ سنن ونوافل بھی مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح خمس صلوات میں صلوٰة عشاء کے ضمن میں صلوة وتر بھی آجائے گی۔

حکی محمد بن نصر المروزی فی قیام اللیل ان رجلا جاء اباحنیفة رحمه الله تعالیٰ فقال له اخبرنی عن عددالصلوات المفروضة فی الیوم واللیلة کم ھی فقال خمس صلوات فقال فما تقول فی الوتر اھی فریضه امْ لا فقال فریضة فقال له کم عددالصلوات المفروضات فقال خمس صلوات فقال عدّھن فعدالفجر والظھر والعصر والمغرب والعشاء فقال له الوتر ھو فریضه اوسنة؛ فقال فریضة فقال له فکم الصلوات قال خمس صلوات فقال فانت لاتحسن الحساب فقام وذھب۔

امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرف اشارہ فرمایا کہ وتر لواحق فرائض میں سے ہے۔ چنانچہ آپ سے منقول ہے۔ انی اعرف الفرق بین حقیقة الواجب والفرض کمابین السماء والارض۔

پس لاالاان تطوع سے مراد یہ ہے کہ مکملات ومتممات فرائض یعنی وتر وسنن رواتب وغیرہ سے زائد مثلاً تہجد اشراق وغیرہ پڑھے گا تو تطوع ہوگا۔ اگر اس سے سنن رواتب اور وتر مراد ہیں تو حضور اکرم ﷺ نے لاازید علی ھذا او لاانقص پر سکوت کیوں اختیار فرمایا؟ اور اس شخص کی تعریف کیوں فرمائی؟ جبکہ شوافع بھی سنن رواتب اور

وتر کے ترک کی اجازت نہیں دیتے۔ کما قال الشافعی رحمه الله تعالیٰ فی الام ولا ارخص لمسلم فی ترک واحد منهما ای الوتر ورکعتی الفجر وان لم اوجبهما علیه ومن ترک صلوة واحدة منهما کان اسوء حالا من ترک جمیع النوافل فی اللیل والنهار.

نیز خود حضور اکرم ﷺ جب سنن فجر کے بارے میں فرماتے ہیں لاتدعوهما ولو طرتکم الخیل اور وتر کے بارے میں فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منی (ثلاثا) تو آپ نے اس شخص کو ان کے ترک کی اجازت کیسے دے دی؟

جیسے شوافع نے اس حدیث سے استدلال کی ناکام کوشش کی ہے۔ اسی طرح احناف نے بھی اس سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نوافل شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ استثناء میں اصل اتصال ہے۔ پس عبارت یوں ہوگی لایجب علیک شی الا ان تطوع فانه یجب.

مگر جیسے شوافع کا استدلال صحیح نہیں اسی طرح احناف کا یہ استدلال بھی دو وجہ سے درست نہیں۔

① احناف نے جو معنی بیان کیے ہیں وہ خلاف ظاہر ہیں، ایسے مواقع پر عرف عام میں متبادر معنی یہی ہوتے ہیں کہ اور کچھ واجب نہیں۔

② سندھی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہی الفاظ زکوۃ سے متعلق بھی آرہے ہیں۔ حالانکہ وہاں احناف کے بیان کردہ معنی کی گنجائش نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو اپنے اپنے مسلک کی طرف کھینچنے کی کوشش کی ہے۔ مگر ہمارے اکابر کا یہ دستور رہا ہے کہ اپنے مسلک سے قطع نظر حدیث پر حدیث کی حیثیت سے غور کر کے اس کا مفہوم متعین کیا جائے۔ پس اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو یہ حدیث نہ شوافع کے لیے مستدل بن سکتی ہے اور نہ احناف کے لیے حجت ہو سکتی ہے۔

﴿قوله والله لازید علی هذا ولاانقص﴾

اشکال:

زیادہ عبادت نہ کرنے پر قسم کیوں اٹھائی؟

جواب:

① بعض دفعہ طرفین ذکر کر کے طرف واحد کی تاکید مقصود ہوتی ہے۔ چنانچہ مشتری ثمن میں کمی کا مطالبہ کرے تو بائع جواب میں کہتا ہے کہ اس میں کچھ کمی بیشی نہ ہوگی۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کمی نہ ہوگی مگر تاکیداً بیشی کا لفظ بھی ساتھ ملانے کا عرف ہو چکا ہے۔ پس یہاں بھی صرف ”لاانقص“ مقصود ہے۔

② یہ شخص اپنی قوم کی طرف سے نمائندہ بن کر آیا تھا۔ اس لیے حضور اکرم ﷺ کے ارشادات قوم تک پہنچانا ان کے ذمہ واجب تھا۔ پس ان کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے ارشادات کی تبلیغ میں اپنی طرف سے کمی بیشی نہ کروں گا۔

③ یہ مقصد بھی ہوسکتا ہے کہ کیفیت میں کمی بیشی نہ کروں گا۔ یعنی فرض کو غیر فرض اور غیر فرض کو فرض نہ سمجھوں گا۔

④ اس قول کو اس کے ظاہر پر رکھنا بھی صحیح ہے کہ میں نفل عبادت نہ کروں گا اور اس پر قسم اٹھانا اعراض ونفرت کی بناء پر نہیں بلکہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے ہوگا۔

حضرت عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ نے حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں صرف بیعت ہونا چاہتا ہوں، ذکر وشغل وغیرہ پر مجھ سے کچھ نہ ہو سکے گا۔ فرمایا کہ کچھ نہ کرنا، لیکن کم از کم سیکھ لو شاید کبھی دل چاہنے لگے۔ دوازدہ تسبیح کا طریق تعلیم فرمایا۔ صرف سیکھ لیا۔ خیال تھا کہ کروں گا نہیں۔

حاجی صاحب قدس سرہ نے یہ تصرف کیا کہ خادم سے فرمایا، ان کا بستر میرے قریب لگا دو۔ اچانک رات کو آنکھ کھلی۔ حالانکہ جوانی کی عمر تھی رات کو کبھی اٹھنے کا خیال تک بھی نہ کیا تھا۔ آنکھ کھلنے کے بعد پھر سونے کی کوشش کی لیکن نیند نہیں آرہی۔ خیال کیا کہ نیند نہیں آتی تو چلو آج حضرت کا بتایا ہوا وظیفہ ہی پڑھ لوں۔ تہجد ادا کی پھر بڑے شوق سے ذکر کیا۔ آخر ذکر کی ایسی چاٹ لگی کہ ساری رات ذکر ہی میں گزر جاتی۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اس شخص نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں تو ”لا ازید“ کہا ہو مگر بعد میں کثرت سے نفل عبادت کرنے لگے ہوں۔

۞**قوله افلح ان صدق**۞ وفی روایة افلح وابیه ان صدق.

اشکال:

حضور اکرم ﷺ نے غیر اللہ کی قسم کیوں اٹھائی؟

جواب:

① ممکن ہے کہ حلف بغیر اللہ کی حرمت سے قبل کا واقعہ ہو۔

② اس قانون سے اللہ و رسول ﷺ مستثنیٰ ہیں۔ اللہ تعالیٰ پر تو ظاہر ہے کہ کسی چیز کے حرام یا فرض ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ ﷺ اس لیے مستثنیٰ ہیں کہ وہاں علت حرمت مفقود ہے۔ حرمت قسم بغیر اللہ کی علت یہ ہے کہ کہیں مقسم بہ کی عظمت مفضی الی الشرک نہ بن جائے۔ رسول میں اس کا کوئی احتمال نہیں۔

③ بعض مرتبہ حقیقت قسم مراد نہیں ہوتی، بلکہ صرف تزیین کلام کے لیے الفاظ قسم لے کر آتے ہیں۔ ایسے مواقع پر قسم بغیر اللہ بھی جائز ہے۔ جیسے غالب نے کہا ہے ؎

اتنا ہوں تری تیغ کا شرمندہ احسان
سر میرا ترے سر کی قسم اٹھ نہیں سکتا

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علائی کے قول ''لعمری'' کے تحت اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

④ یہاں لفظ رب محذوف ہے اصل میں ورب ابیہ تھا۔

⑤ **نقل العینی رحمہ اللہ تعالیٰ عن بعض مشایخہ انہ یحتمل ان یکون الحدیث افلح واللہ فقصر الکاتب اللامین فصارت وابیہ.**

باب اتباع الجنائز من الایمان ص ۱۲

﴿قولہ کل قیراط مثل احد﴾ قیراط چونکہ چھوٹا سا ہوتا ہے (درہم کا چودھواں حصہ یا دینار کا بیسواں حصہ = پانچ جو معتدل) اس لیے اس قیراط کی تشریح مثل احد سے فرما دی۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ ثواب کبھی قیراط اور کبھی قیراطین ملتا ہے۔ اور یہ تفاوت فی الاجر تفاوت اعمال کو مستلزم ہے اور تفاوت اعمال تفاوت ایمان کو مستلزم ہے۔

باب خوف المؤمن. ان یحبط عمله وهو لایشعر ص ۱۲

اس باب سے مرجیہ پر تردید مقصود ہے جو عمل کو لاشے محض کہتے ہیں۔

﴿قوله وهو لایشعر﴾ بسا اوقات انسان کسی کلمہ کو معمولی خیال کرتا ہے مگر اسے سمندر میں ڈالا جائے تو اس کے پانی کو متغیر کردے۔ کما قال اللّٰه تعالیٰ تحسبونه هینا وهو عندالله عظیم. یہ ترجمۃ الباب اس آیت سے مقتبس ہے۔ ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ کَجَهْرِ بَعْضِکُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُکُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

قال فی فتح الملهم استدل العلماء بالآیة علی المنع من رفع الصوت عندقبره الشریف ﷺ وعند قراءة حدیثه علیه الصلاة والسلام لان حرمته میتا کحرمته حیا. وذکر ابو حیان کراهة الرفع ایضا بحضرة العالم وغیر بعید حرمته بقصدالایذاء لمن یحرم ایذائه والاستهانة به مطلقا لکن للحرمة مراتب متفاوتة کمالایخفی.

استدلال معتزلہ:

معتزلہ کے نزدیک ارتکاب کبیرہ محبط حسنات ہے اور اہل سنت کے ہاں کفر کے سوا کوئی معصیت محبط اعمال نہیں۔ زمخشری نے آیۂ مذکورہ بالا سے استدلال کیا ہے کہ رفع صوت فوق صوت النبی کفر نہیں۔ معہذا ان تحبط اعمالکم فرمایا۔ معلوم ہوا کہ کفر کے علاوہ دوسری سیئات بھی محبط اعمال ہیں۔

جواب:

اس سے متعلق سب سے بہتر تقریر ابن منیر کی حاشیہ کشاف میں ہے جو دو مقدموں پر موقوف ہے۔

① چھوٹے شخص کا بڑے کے سامنے باآواز بلند کلام کرنا بعض دفعہ موجبِ ایذاء بن جاتا ہے۔

② ایذاء نبی بالاجماع کفر ہے حتیٰ کہ عندالبعض ایسے شخص کی توبہ بھی قبول نہیں۔

پس چونکہ رفع صوت فوق صوت النبی کے بعض افراد موجبِ کفر ہیں اور اس میں امتیاز بھی مشکل ہے کہ کس حد تک رفع صوت موجب کفر ہے اور کس حد تک نہیں۔ لہٰذا حسماً للمادۃ ہر رفع صوت سے منع فرمادیا تاکہ غیر شعوری طور پر بعض افراد کے ارتکاب سے کفر نہ لازم آجائے۔

اس کی نظیر یہ ہے ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ حالانکہ بعض ظن اثم ہے مگر معہٰذا اکثیر ظن سے اس لیے منع فرما دیا کہ امتیاز مشکل ہونے کی وجہ سے مبادا ایسے ظن میں مبتلا ہو جائیں جو کہ اثم ہو۔

﴿قوله قال ابراهيم التيمى ماعرضت قولى على عمل الاخشيت ان اكون مكذبا﴾

قال العينى رحمه الله تعالىٰ قوله مكذبا روى بفتح الذال بمعنى خشيت ان يكذبنى من رأى عملى مخالفا لقولى فيقول لو كنت صادقا مافعلت خلاف ماتقول وانما قال ذلك لانه كان يعظ الناس وروى بكسر الذال وهى رواية الاكثرين ومعناه انه لم يبلغ غاية العمل وقدذمّ الله تعالىٰ من امر بالمعروف ونهى عن المنكر وقصر فى العمل فقال كبر مقتا عندالله ان تقولوا مالاتفعلون فخشى ان يكون مكذبا اى مشابها للمكذبين.

ابراہیم تیمی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول تواضع اور غلبۂ خشیت پر مبنی ہے ورنہ یہ ان واعظین میں سے نہ تھے جن کے متعلق حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

واعظاں کیں جلوہ برمحراب ومنبر میکنند   چوں بخلوت می روند آں کار دیگر میکنند
مشکلے دارم زدانشمند مجلس باز پرس   توبہ فرمایاں چراخود توبہ کمترے کنند

﴿قوله كلهم يخاف النفاق على نفسه﴾ اس سے نفاق دون نفاق مراد ہے یا دوسرے لفظوں میں نفاق عملی کہا جائے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول مشہور ہے کہ بالفرض یوم محشر میں اگر اللہ تعالیٰ حکم دیں کہ سوائے ایک شخص کے باقی سب جنتی ہیں تو مجھے خوف ہے کہ وہ میں نہ ہوں۔ اور اگر اس کے برعکس حکم دیں کے سوائے ایک کے باقی سب جہنمی ہیں تو مجھے امید ہے کہ شاید وہ میں ہی ہوں۔ قال الله تعالىٰ لاتيئسوا من روح الله.

﴿قوله انه على ايمان جبريل وميكائيل﴾ ممکن ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول، ایمانی کایمان جبریل پر تعریض ہو۔

جواب:

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ نے "ایمانی کایمان جبریل " فرمایا ہے۔ مثل ایمان جبریل نہیں فرمایا۔

قال العلائی فی الطلاق الصریح لان الکاف للتشبیه فی الذات ومثل للتشبیه فی الصفات ولذا قال ابوحنیفة ایمانی کایمان جبریل لامثل ایمان جبریل، وفی الشامیة تحت (قوله لامثل ایمان جبریل) لکن مانقل عن الامام هنا یخالفه مافی الخلاصة من قوله قال ابوحنیفة رحمه الله تعالیٰ اکره ان یقول الرجل ایمانی کایمان جبریل ولکن یقول اٰمنت بما اٰمن به جبریل اھ وکذا ماقال ابوحنیفة رحمه الله تعالیٰ فی کتاب العالم والمتعلم ان ایماننا مثل ایمان الملائکة (الی قوله) لانااٰمنا بکل شی اٰمنت به الملائکة الخ ثم قال ولایخفی ان بین هذه العبارات الثلاث تخالفا بحسب الظاهرویمکن التوفیق بجمل الاولیٰ علی العالم لانه قال اقول ایمانی کایمان جبریل ولااقول مثل ایمان جبریل والثانیة علی غیره لقوله اکره ان یقول الرجل والثالث علی مااذا فصل وصرح بالمؤمن به وان کان بلفظ المثلیة لعدم الایهام بعدالتصریح فیجوزللعالم والجاهل وللعلامة ابن کمال باشارسالة فی هذه المسألة هذا خلاصة مافیها.

ابن ابی ملکیہ کے قول مذکور سے مسئلہ استثناء کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے کہ جب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہروقت نفاق سے خائف رہتے تھے تو ہمیں بھی بلا استثناء "انا مؤمن" نہیں کہنا چاہیے۔ قال الشیخ الجیلانی رحمه الله تعالیٰ ۔

ایماں چوں سلامت بلب گوربریم ‌ ‌ ‌ ‌ احسنت بریں چستی وچالاکئ ما

اس پر بحث کتاب الایمان کے شروع میں مستقل عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

﴿**قوله ویذکرعن الحسن**﴾ هوالبصری رحمه الله تعالیٰ

قال العینی رحمه الله تعالیٰ فان قلت هذه الأثار الثلثة صحیحة عندالبخاری فلم ذکرالاولین بلفظ قال التی هی صیغة الجزم بالصحة وذکرالثالث بلفظ یذکر علی صیغة المجهول التی هی صیغة التمریض قلت لما نقل الاثرین الاولین بمثل مانقل عن ابراهیم التیمی وابن ابی ملیکة من غیر تغییر ذکرها بصیغة الجزم بالصحة نقل اثرالحسن بالمعنی علی وجه

الاختصار فلذلک ذکره بصیغه التمریض وصیغة التمریض لاتخص عنده بضعف الاسناد وحده بل اذا وقع التغییر من حیث النقل بالمعنی او من حیث الاختصار یذکره بصیغة التمریض وهذا هو التحقیق فی مثل هذا المواضع ولیس مثل ماذکره الکرمانی بقوله قلت لیشعر بان قولهما ثابت عنده صحیح الاسناد لان قال هو صیغة الجزم وصریح الحکم بانه صدر منه ومثله یسمی تعلیقا بصیغة التصحیح بخلاف یذکر فانه لاجزم فیه فیعلم ان فیه ضعفا ومثله تعلیق بصیغة التمریض.

﴿قوله ماخافه الامؤمن ولاامنه الامنافق﴾ بین السطور ضمیر مرفوع کا مرجع اللہ تعالیٰ لکھا ہے جو صحیح نہیں۔

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ قال النووی ماخافه الامؤمن ولاامنه الامنافق یعنی الله تعالیٰ قال الله تعالیٰ ولمن خاف مقام ربه جنتان وقال فلایأمن مکرالله الا القوم الخاسرون وکذا شرحه ابن التین وجماعة من المتأخرین وقرره الکرمانی هکذا فقال ماخافه ای ماخاف من الله فحذف الجار واصل الفعل الیه قلت وهذا الکلام وان کان صحیحا لکنه خلاف مراد المصنف ومن نقل عنه والذی اوقعهم فی هذا هو الاختصار والا فسیاق الکلام الحسن البصری یبین انه اراد النفاق فلنذکره ثم ذکره بطریق متعددة بالفاظ مختلفة.

﴿قوله ومایحذر﴾ مامصدریه والجملة فی محل جر لانها معطوفة علی خوف ای باب مایحذر وفصل بین الترجمتین بالآثار التی ذکرو لتعلقها بالاولیٰ فقط واما الحدیثان فالاول منهما یتعلق بالثانیة والثانی یتعلق بالاولیٰ ففیه لف ونشر مرتب. ومراده ایضا الرد علی المرجئة.

﴿قوله تعالیٰ ولم یصروا علی مافعلوا وهم یعلمون﴾ اس آیۂ کریمہ کے لانے سے امام رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ تائب مصر نہیں۔

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ وکأن المصنف لمح بحدیث عبدالله بن عمرو المخرج عنداحمد مرفوعا قال ویل للمصرین الذین یصرون علی مافعلوا وهم یعلمون ای یعلمون ان من

تاب تاب اللّٰہ علیہ ثم لایستغفرون قالہ مجاھد وغیرہ وللترمذی وعن ابی بکر الصدیق مرفوعا مااصر من استغفر وان عاد فی الیوم سبعین مرۃ. اسناد کل منھما حسن.

﴿قولہ حدثنا محمدبن عروۃ عن المرجئۃ صـ ۱۱﴾ ابووائل سے مرجیہ کے عقیدہ سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں حدیث پڑھی **سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر** یعنی اگر عقیدہ مرجیہ کے مطابق ایمان میں سیئات مضر نہیں تو حضور اکرم ﷺ نے سباب مسلم کو فسق اور اس سے قتال کو کفر کیوں قرار دیا؟

مرجیہ کی موثر تمویہ:

① جس طرح حالت کفر میں حسنات نافع نہیں اسی طرح حالت ایمان میں سیئات مضر نہیں۔

② جیسے کفر جنت میں نہیں جاسکتا اسی طرح ایمان جہنم میں نہیں جاسکتا۔

جواب:

قرآن وحدیث کے مقابلہ میں تلبیسات ابلیس سے کام نہیں چل سکتا۔ عصاۃ المؤمنین کا جہنم میں جانا نصوص صریحہ متواترہ سے ثابت ہے۔ لہٰذا مرجیہ کی تلبیسات کا عقلی جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں مگر معہٰذا تبرعًا جواب دیا جاتا ہے۔

تمویہ اول کا جواب:

ایمان وکفر کی مثال حیات وموت جیسی ہے۔ ایمان حیات القلب ہے اور کفر موت القلب اور حیات میں سینکڑوں درجات ہیں۔ ایک ضعیف بچے کی حیات ہے اور ایک پہلوان کی۔ دونوں کے درمیان حیات کے صدہا درجات ہیں اور موت کا صرف ایک ہی درجہ ہے یعنی لاشی محض، یہاں دوسرا درجہ متصور نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح کفر سے سب اعمال ھباء منثوراً ہوجاتے ہیں اور میت کی طرح لاشے ہوجاتے ہیں۔ بخلاف معصیت کے کہ اگرچہ نقص ایمان کا سبب ہے مگر مزیل ایمان نہیں۔ جیسے کہ قطع اعضاء عن الجسم اگرچہ مضر ہے مگر مزیل حیات نہیں، اب اگر کوئی یوں کہے کہ جیسے میت کے لیے سلامۃ الاعضاء مفید نہیں اسی طرح زندہ کے لیے قطع اعضاء مضر نہیں تو کیا اس قیاس کو کوئی قبول کرسکتا ہے؟

تمویہ ثانی کا جواب:

کفر اس لیے جنت میں نہیں جاسکتا کہ اس کے ساتھ جنت میں لے جانے والی چیز نہیں بخلاف ایمان العصاۃ کے

کہ اس کے ساتھ جہنم میں لے جانے والے اسباب یعنی سیئات موجود ہیں۔

عصاۃ المؤمنین کی مثال میلے کپڑے کی طرح ہے جو صفائی کے لیے دھوبی کو دیا جاتا ہے اور کافر بوسیدہ کپڑے کی طرح ہے جو دھلنے کے قابل ہی نہیں، ہاتھ لگانے سے ہی ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔

توجیہ صوفیاء رحمہم اللہ تعالیٰ:

حضرات صوفیاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عصاۃ المؤمنین کو جہنم میں ڈالتے وقت ان کے قلوب سے ایمان کو نکال لیا جائے گا، جیسے قیدیوں کا اصلی لباس باہر ہی اتار دیا جاتا ہے اور جیل کا مخصوص لباس پہنا کر اندر داخل کیا جاتا ہے۔

اس کی نظیر دوسری حدیث میں ہے **ولا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن ولا یسرق السارق حین یسرق وھو مومن** (الحدیث) اس کی تفسیر خود حضور اکرم ﷺ نے یوں فرمائی ہے۔ **اذا زنی العبد خرج عنه الایمان حتی یصیر علیه کالظلة فاذااقلع رجع الیه الایمان.**

مگر روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں عصاۃ المؤمنین کے قلب پر ایمان کا اثر معلوم ہوگا، مگر ان کے قلوب نار جہنم سے محفوظ رہیں گے۔ بعض روایات میں مواضع سجود کا محفوظ رہنا بھی مذکور ہے۔ اور آیہ کریمہ ”**تطلع علی الافئدة**“ کفار کے بارے میں ہے۔ اگر بالفرض شمول مومنین بھی تسلیم کر لیا جائے تو اطلاع علی الفوائد اثر علی الفوائد کو مستلزم نہیں۔

تلبیس معتزلہ وخوارج:

معتزلہ وخوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو بعث اور حساب وکتاب پر یقین نہیں۔ اس لیے وہ خارج عن الایمان ہے۔ اگر اسے قیامت پر یقین اور بدعملی کی سزا پر ایمان ہوتا تو ہرگز کبیرہ کا ارتکاب نہ کرتا۔ چنانچہ جو شخص سانپ کے مہلک ہونے کا یقین رکھتا ہو وہ کبھی اس کے بل میں انگلی داخل کرنے پر جرأت نہیں کر سکتا۔ پس ارتکاب کبیرہ عدم یقین کی دلیل ہے۔

جواب:

ارتکاب کبیرہ عدم یقین کو مستلزم نہیں۔ قیامت اور حساب وکتاب جزاء وسزا کا یقین کامل ہوتے ہوئے بھی

ارتکاب کبیرہ کی جرأت اس لیے ہوجاتی ہے کہ اس یقین کا استحضار نہیں رہتا۔ نیز امید عفو جری بنا دیتی ہے۔ اگر چہ اس امید پر گناہوں کا ارتکاب سخت غلطی ہے مگر نصوص قرآنیہ ﴿قل یعبادیَ الذین اسرفوا علی انفسھم لاتقنطوا من رحمة اللّٰہ ان اللّٰہ یغفر الذنوب جمیعا انه ھو الغفور الرحیم.﴾ ﴿ولاتیئسوا من روح اللّٰہ انه لاییئس من روح اللّٰہ الاالقوم الکافرون﴾ ﴿ان اللّٰہ لایغفر ان یشرک به ویغفر مادون ذلک لمن یشاء.﴾ وغیرھا من الأیات والاحادیث اور توفیق توبہ کے پیش نظر انسان حساب و کتاب پر یقین رکھتے ہوئے بھی گناہوں میں مبتلا ہوجاتا ہے۔

﴿قوله سباب المسلم فسوق وقتاله کفر﴾ سباب بکسر السین کقتال اس سے بھی معتزلہ وخوارج استدلال کرتے ہیں بایں طور کہ ''قتالہ کفر'' میں حقیقی کفر مراد ہے۔ کفر دون کفر کی تاویل یہاں نہیں چل سکتی، کیونکہ جملہ اولیٰ میں فسوق بھی کفر دون کفر ہے تو دونوں میں فرق کیا ہوگا؟ لہٰذا قتال المسلم ایسا کفر ہے جو مخرج عن الایمان ہے۔

الزامی جواب:

سباب المسلم بھی کبیرہ ہے۔ لہٰذا اس کا ارتکاب بھی تمھارے ہاں مخرج عن الایمان ہونا چاہیے تو دونوں جملوں میں کیا فرق رہا؟ فما ھو جوابکم فھو جوابنا.

تحقیقی جواب:

''قتالہ کفر'' میں کفر دون کفر ہی مراد ہے مگر اس کفر کے درجات متفاوت ہیں۔ لہٰذا جملۂ اولیٰ میں فسوق اور ثانیہ میں کفر فرما کر اختلاف درجات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

حدثنا قتیبة بن سعید ص ۱۲

﴿قوله خرج من المعتکف رجلان﴾ عبداللہ بن ابی حدرد پر کعب بن مالک کا دین تھا۔ اس میں دونوں کا نزاع ہو رہا تھا۔

﴿**قوله فرفعت**﴾ ای رفع تعیینها عن ذکری والسبب فیه نزاع الرجلین کما فی صحیح مسلم قال الحافظ رحمة الله تعالیٰ فان قیل کیف تکون المخاصمة فی طلب الحق مذمومة قلت انما کانت کذٰلک لوقوعها فی المسجد وهومحل الذکر لااللغو ثم فی الوقت المخصوص ایضًا بالذکر لااللغو وهوشهررمضان فالذم لماعرض فیه لالذاتها ثم انها مستلزمة لرفع الصوت ورفعه بحضرة النبی ﷺ منهی عنه لقوله تعالیٰ لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الی قوله تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لاتشعرون. ومن ههنا یتضح مناسبة هذا الحدیث للترجمة ومطابقتها له وقدخفیت علی کثیرمن المتکلمین علی هذا الکتاب.

عینی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس وجہ مطابقت پر تردید فرمائی ہے۔

وقال فی فیض الباری فی وجه المطابقة ان التنازع صار سببا لرفع علم لیلة القدر فکذلک المعصیة قد تکون سببا للحبط.

شیعہ کہتے ہیں کہ لیلۃ القدر کا وجود ہی اٹھ گیا ہے۔ حالانکہ اس کے بعد ”التمسوہ“ کا ارشاد اس کی تردید کر رہا ہے۔

﴿**قوله عسی ان یکون خیرا**﴾ ای وان کان عدم الرفع ازیدخیرا واولیٰ منه لانه متحقق فیه لکن فی الرفع خیرمرجو لاستلزامه مزیدالثواب لکونه سببا لزیادة الاجتهاد فی التماسها وانماحصل ذٰلک ببرکة الرسول ﷺ .

باب سؤال جبریل النبی ﷺ الخ ص ۱۲

یہ ترجمۃ الباب ابواب سابقہ کے لیے جامع ہے۔ ابواب سابقہ میں ایمان، اسلام اور دین کا اتحاد ثابت کیا گیا ہے۔ اور اس باب میں اس کا اثبات ہے۔ بایں طور کہ پہلے حدیث جبریل لائے جس میں تمام احکام کو دین کہا گیا ہے۔ پھر وفد عبدالقیس کا قصہ بیان کیا جس میں تمام احکام کو ایمان کہا گیا ہے۔ پس دین وایمان کا اتحاد ثابت ہوا۔ پھر آیہ کریمہ ”ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه“ سے دین واسلام کا اتحاد ثابت کیا۔

﴿**قوله حدثنامسدد**﴾ یہ حدیث مختصر ہے لیکن نہایت اہم اور جامع ہے۔ جس طرح سورۂ فاتحہ ام الکتاب ہے اسی طرح یہ حدیث ام السنۃ ہے۔ گویا کہ یہ حدیث متن متین ہے اور باقی تمام احادیث بمنزلہ شرح ہیں۔ غالبًا اسی وجہ

سے تأسیابکتاب اللہ تعالیٰ امام مسلم اور صاحب مصابیح نے اس حدیث سے کتاب کی ابتدائی فرمائی ہے۔

قال القاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ وهذا الحديث قداشتمل على شرح جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الايمان واعمال الجوارح واخلاص السرائر والتحفظ من اٰفات الاعمال حتى ان علوم الشريعة كلها راجعة اليه ومنشعبة منه.

وقال القرطبی رحمہ اللہ هذا الحديث يصلح ان يقال له ام السنة لما تضمنه من جمل علم السنة.

وقال الطيبی رحمہ اللہ لهذه النكتة استفتح به البغوى كتابيه المصابيح وشرح السنة اقتداء بالقراٰن فی افتتاحه بالفاتحة لانها ام القراٰن وتضمنت علوم القراٰن اجمالا.

یہ حدیث حضور اکرم ﷺ کی آخر عمر مبارک کی ہے۔ تئیس سال کے عرصہ میں جو احکام آپ پر نازل ہوئے اور جو تفاسیر آپ نے بیان فرمائیں ان تمام کا خلاصہ آپ نے اس حدیث میں بیان فرمایا ہے۔ جیسے کہ واعظ آخر میں پورے وعظ کا خلاصہ بیان کر دیتا ہے۔ دین کے تمام علوم اس میں آ گئے ہیں۔

اول ”عقائد“: یہ ایمان میں آ گئے۔

دوم ”احکام“: یہ اسلام کے تحت آ گئے۔

سوم ”روحانی ترقی“: یہ احسان کے ضمن میں آ گئی۔

ایمان جڑ ہے اور اسلام اس کی شاخیں ہیں۔ کیونکہ ایمان کی تکمیل اسلام سے ہوتی ہے۔ اور آخری مرتبہ احسان کا ہے جو بمنزلہ اثمار ہے۔

غرضیکہ عقائد، فقہ، تصوف تمام علوم دینیہ اس حدیث میں آ گئے۔

چوتھی چیز لا ادری ہے۔ نبی جس چیز کو نہیں جانتا بے کھٹکے لا ادری کہہ دیتا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے تریسٹھ سوال کیے گئے جن میں سے ساٹھ کے جواب میں لا ادری فرمایا۔

كان النبی ﷺ بارزا يوما للناس ص ۱۲

﴿**قوله بارزا**﴾ ای ظاهر الهم غير محتجب عنهم ولا ملتبس بغيره والبروز الظهور وقد وقع

بيان ذلك في رواية ابي فروة التي اخرجها النسائي عن ابي هريرة وابي ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قالا كان رسول الله ﷺ يجلس بين ظهراني اصحابه فيجئ الغريب فلا يدري ايهم هوحتى يسأل فطلبنا الى رسول الله ﷺ ان نجعل له مجلسا يعرفه الغريب اذا اتاه فبنيناله كانا من طين (چبوترہ) يجلس عليه. الحديث.

واستنبط منه القرطبي استحباب جلوس العالم بمكان يختص به ويكون مرتفعااذا احتجاج لذلك لضرورة تعليم ونحوه.

﴿قوله فأتاه رجل﴾ اى ملك في صورة رجل. وفي بعض الروايات ووضع كفيه على فخذيه قال النووي رحمه الله تعالىٰ وضع كفيه على فخذي نفسه وجلس على هيئة التعلم وقال الحافظ رحمه الله تعالىٰ بعد نقله حديث ابن عباس وابي عامر الاشعري رضی اللہ تعالیٰ عنہما ثم وضع يده على ركبتي النبي ﷺ افادت هذه الرواية ان الضمير في قوله على فخذيه يعود الى النبي ﷺ وبه جزم البغوي واسمعيل التيمي رحمهماالله تعالىٰ لهذه الرواية ثم قال وفيه اشارة لماينبغي للمسؤل من التواضع والصفح عمايبدومن جفاء السائل.

وقال في فتح الملهم كان مطمح نظر جبريل عليه السلام اذذاك ايقاع الناس في الحيرة والالتباس من كل وجه واخفاء شخصه عنهم بكل طريق فلعله وضع يديه اولا على فخذي نفسه كمايفهم من سياق هذه الرواية (اى رواية مسلم) ليشعر بكونه من المهذبين الوافقين على دأب التعليم والتعلم واصحاب المروءة والادب وارباب السكينة والوقار ثم وضع يديه ثانيا على ركبتي النبي الكريم ﷺ بعد الدنومنه ﷺ تدريجا كمافي رواية ابي فروة (اخرجهاالنسائي) قال ادنويامحمدقال ادن فمازال يقول ادنومرارا ويقول له ادن ليوهم انه من جفاة الاعراب واهل البوادي وليس من المتكلفين ولعل الى مجموع هذين الامرين اشير في رواية سليمان التي اخرجها ابن خزيمة في صحيحه فتخطى حتى برك بين يدي النبي ﷺ كمايجلس احدنا في الصلوة ثم وضع يده على ركبتي النبي ﷺ وهذا غاية التعمية ونهاية الابهام في امره وعلى مثل هذا يحمل نداؤه مرة بلفظة يارسول الله ومرة بلفظة يامحمد وكذلك تسليمه على الحاضرين وعلى رسول الله ﷺ

کمافی روایة ابی فروة وهو شعار اهل التأدب والمدینة وتخطی رقاب الناس کمافی روایة سلیمان التیمی وهو من اثار البدو والجفاء بالجملة راعی جبریل علیه السلام فی کل اوضاعه واطواره من البدء الی الرجعی التعمیة فی اموره کلها واوقع الناس فی التردد اللبس الشدید وعدم التکشف عن حاله وهذا کما استغرب الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم سؤاله من النبی ﷺ المتعلق بالایمان والاسلام وغیرهما ثم تصدیقه ایاه بقوله صدقت لان التصدیق یدل علی حصول العلم عنده والسؤال علی عدمه وکذلک کونه شدیدسوادالشعر وشدیدالبیاض الثیاب بحیث لایری علیه اثر السفر مع مجیئه ماشیا کما فی بعض الروایات یقوی الظن باقامته فی المدینة وعدم معرفة احدمن الناس ایاه یؤید کونه مسافرا غریبًا جاء من خارج فکل ماذکریدل علی التعمیة التامة والاخفاء الکامل حتی قال رسول الله ﷺ فی روایة ابی فروة والذی بعث محمدابالحق ماکنت باعلم به رجل منکم وانه لجبریل وفی حدیث ابی عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والذی نفس محمدبیده ماجاء نی قط الا واناعرفه الاان تکون هذه المرة وفی روایة سلیمان التیمی فوالذی نفسی بیده ماشبه علیّ منذا تانی قبل مرتی هذه وماعرفته حتی ولّی والله اعلم بالصواب.

اشکال:

حضور اکرم ﷺ نے جبریل علیہ السلام کو نہیں پہچانا تو وحی پر اعتماد کیسے رہے گا؟

جواب:

اس وقت جبریل علیہ السلام وحی لے کر نہیں آئے تھے، بلکہ بغرض سوال آئے تھے، تا کہ حضور اکرم ﷺ کے جواب سے حاضرین کو علم حاصل ہو۔

سوال:

جبریل علیہ السلام کے اخفاء میں کیا حکمت تھی؟

جواب:

اس سے اس پر تنبیہ مقصود ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو جو تمام انبیاء علیہم السلام کے علوم ہم نے عطا کیے ہیں کما قال النبی ﷺ علمت علم الاولین والآخرین یہ سب ہمارے قبضہ قدرت میں ہیں ہم جب چاہیں سلب

کر سکتے ہیں۔ چنانچہ تئیس سال تک جبریل علیہ السلام سے معرفت اور مجالسہ و مکالمہ ہوتا رہا مگر آج اس بدیہی امر کی معرفت چھین لی گئی۔

قال اللہ تعالیٰ ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَيْنَا وَكِيْلًا اِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ۔ اِنَّ فَضْلَهٗ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيْرًا﴾

حضرت مولانا یعقوب صاحب نانوتوی قدس سرہ جو دار العلوم دیوبند کے سب سے پہلے صدر مدرس تھے، ایک روز ایک فتوے پر دستخط کرتے وقت اپنا نام بھول گئے۔ حضرت تھانوی قدس سرہ خانقاہ سے گھر تشریف لے جا رہے تھے کہ مکان کا راستہ بھول گئے اور کافی دیر تک چکر کاٹتے رہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے خواص کے ساتھ یہ معاملہ فرماتے ہیں۔ ہمارے مرشد پاک سلطان العارفین حضرت پھولپوری قدس سرہ کی خدمت میں ایک شخص نے دستخط کروانے کے لیے کچھ کاغذات پیش کیے آپ نے کافی دیر سوچا مگر اپنا نام یاد نہ آیا تو اس شخص سے دریافت کیا کہ میرا نام کیا ہے؟

سوال:

بعض روایات میں ہے جبریل علیہ السلام نے یا محمد کہہ کر پکارا حالانکہ آپ کا نام پکارنے سے ممانعت تھی۔ نیز ابتداء میں سلام کیوں نہیں کیا؟

جواب:

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ بعدنقله الروايات المختلفة فى هذا الباب فاختلفت الروايات هل قال له يامحمد اويارسول الله وهل سلم اولا فاماالسلام فمن ذكره مقدم على من سكت عنه وقال القرطبى بناء على انه لم يسلم وقال يامحمد انه اراد بذلک التعمية فصنع صنيع الاعراب قلت ويجمع بين الروايتين بانه بدأاولا بندائه باسمه لهذا المعنى ثم خاطبه بقوله يارسول الله.

وقال فى فتح الملهم قيل ناداه باسمه اذا لحرمة تختص بالامة وهو ملک معلم ويؤيده قوله تعالىٰ لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا اذالخطاب للآدميين فلايشمل الملائكة الا بدليل اوقصد به المعنى الوضعى دون المعنى العلمى ولم ارمن ذكره واما ماورد فى الصحاح من نداء بعض الصحابة باسمه فذاک قبل التحريم.

الایمان ان تؤمن باللّٰہ الخ:

سوال:

یہ تعریف الشی بنفسہ ہے جو صحیح نہیں۔

جواب:

① قال الکرمانی رحمہ اللہ تعالیٰ لیس ھو تعریف الشیئ بنفسہ بل المراد من المحدود الایمان الشرعی ومن الحد الایمان اللغوی.

② قال الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ دل الجواب علی انہ علم انہ سئل من متعلقاتہ لاعن معنی لفظہ والالکان الجواب الایمان التصدیق.

﴿قولہ وبلقائہ﴾ قال الحافظ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ وقد قیل قنہ مکررۃ لانھا داخلۃ فی الایمان بالبعث والحق انھا غیر مکررۃ فقیل المراد بالبعث القیام من القبور والمراد باللقاء مابعد ذلک وقیل اللقاء یحصل بالانتقال من دار الدنیا والبعث بعد ذلک ویدل علی ھذا روایۃ مطر الوراق فان فیھا وبالموت وبالبعث بعد الموت وکذا فی حدیثی انس وابن عباس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما وقیل المراد باللقاء رؤیۃ اللّٰہ تعالیٰ ذکرہ الخطابی وتعقبہ النووی بان احدا لایقطع لنفسہ برؤیۃ اللہ فانھا مختصۃ بمن مات مؤمنا والمرء لایدری بم یختم لہ فکیف یکون ذلک من شروط الایمان. واجیب بان المراد الایمان بان ذلک حق فی نفس الامر وھذا من الادلۃ القویۃ لاھل السنۃ فی اثبات رؤیۃ اللّٰہ تعالیٰ فی الأخرۃ اذ جعلت من قواعد الایمان.

﴿قولہ ان تعبد اللہ ولاتشرک بہ﴾ قال النووی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یحتمل ان یکون المراد بالعبادۃ معرفۃ اللّٰہ تعالیٰ فتکون عطف الصلوۃ وغیرھا علیھا لا دخالھا فی الاسلام ویحتمل ان یکون المراد بالعبادۃ الطاعۃ مطلقا فیدخل فیہ جمیع الوظائف فعلی ھذا یکون عطف الصلوۃ وغیرھا من عطف الخاص علی العام.

وتعقبہ الحافظ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ بان الاحتمال الاول بعید لان المعرفۃ من متعلقات الایمان واما الاسلام فھو اعمال قولیۃ وبدنیۃ وقد عبر فی حدیث عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ ھنا بقولہ ان تشھدان

لاالٰہ الااللّٰہ وان محمدارسول اللّٰہ فدل علی ان المراد بالعبادة فی حدیث الباب النطق بالشهادتین وبهذا تبین دفع الاحتمال الثانی ولما عبر الراوی بالعبادة احتاج ان یوضحها بقوله ولاتشرک به شیئا ولم یحتج فی روایة عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لاستلزامها ذلک.

سوال:

اس حدیث میں حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟

جواب:

بعض نے کہا ہے کہ شاید اس وقت تک حج فرض نہ ہوا ہو، مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ یہی روایت امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لائے ہیں جس میں حج کا ذکر بھی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ روایت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مختصر ہے۔

﴿**ان تعبداللّٰہ کانک تراه** الخ﴾ قال النووی رحمه اللّٰه تعالیٰ وهذا القدر من الحدیث اصل عظیم من اصول الدین وقاعدة مهمة من قواعد المسلمین وهو عمدة الصدیقین وبغیة السالکین وکنز العارفین ودأب الصالحین وهو من جوامع الکلم التی اوتیها ﷺ فقدندب اهل التحقیق الی مجالسة الصالحین لتکون ذلک مانعا من التلبس بشیئ من النقائص احتراما لهم واستحیاء منهم فکیف بمن لایزال اللّٰه مطلعا علیه فی سرّه وعلانیته.

﴿**قوله فان لم تکن تراه فانه یراک**﴾ حافظ اور دوسرے عام شارحین رحمہم اللہ تعالیٰ نے ”ان تعبداللّٰہ کانک تراه“ کو احسان کا درجہ علیا اور ”فان لم تکن تراه فانه یراک“ کو درجہ ثانیہ قرار دیا ہے۔

اول کو اصطلاح صوفیہ میں مقام مشاہدہ کہتے ہیں اور یہ کوئی تصور نہیں، بلکہ ایسا مقام ہے کہ جس میں سالک کا قلب وروح مجلّی ہو جاتے ہیں اور اسے ایسا انکشاف حاصل ہو جاتا ہے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے۔

اس سے یہ وہم نہ ہو کہ ایسے شخص کو واقعۃً رؤیۃ اللہ حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا (رواه مسلم عن ابی امامة) اور قرآن کریم میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال ”رب أرنی انظر الیک“ کے جواب میں ارشاد ہے ”لن ترانی“ اس سے معلوم ہوا کہ دنیا میں بجسد عنصری رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے۔

قال الامام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ لان البصر فی الدنیا خلق للفنا فلم یقدر علی رؤیۃ الباقی بخلافہ فی الأخرۃ فانہ لما خلق للبقاء الابدی قوی وقدر علی نظر الباقی سبحانہ.

حضور اکرم ﷺ کا لیلۃ المعراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا مختلف فیہ ہے۔ بنا بر قول رؤیت اسے مستثنیٰ کہا جائے گا۔ یا یہ کہ وہ عالم ملکوت کا واقعہ ہے جو دنیا سے خارج ہے۔

غرضیکہ اس جملہ حدیث سے رویت حقیقیہ مراد نہیں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ کثرت عبادت کے بعد جب قلب مجلّٰی ومصفّٰی ہو جاتا ہے تو وہ ایک خاص تجلی اور ایسے انوار محسوس کرتا ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے۔ اسی لیے "**کانک تراہ**" فرمایا۔

درجہ ثانیہ "**فان لم تکن تراہ فانہ یراک**" کو مراقبہ کہتے ہیں یعنی اس کا استحضار کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے۔ اگرچہ اس کا علم یقینی سب کو ہے مگر صرف یقین کافی نہیں بلکہ اس کا ایسا استحضار مطلوب ہے کہ حال بن جائے مثلاً خدانخواستہ کسی بستی میں طاعون پھیلی ہوئی ہو، جنازہ پر جنازہ آرہا ہو ایسے وقت میں طاعون کا ایسا استحضار ہوتا ہے کہ اگر ذرا سا گوشت بدن سے اٹھا تو اسے طاعون کی گلٹی سمجھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اولیاء کرام پر یقین مستولی ہو جاتا ہے کہ ہر وقت ان کی نظر اسی طرف متوجہ رہتی ہے۔

بس کہ در جان فگار وچشم بیدارم توئی
ہرچہ پیدا می شود از دور پندارم توئی

یہ استحضار اس درجہ ہوتا ہے کہ درجہ حال کو پہنچ جاتا ہے جس سے کبھی ممتد غفلت نہیں ہوتی۔ **کما قال اللہ تعالیٰ**

﴿اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّهُمْ طَآئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَاهُمْ مُّبْصِرُوْنَ﴾

اس سے معلوم ہوا کہ ممتد غفلت نہیں ہوتی جہاں غفلت ہوئی فوراً استحضار ہو جاتا ہے۔

اس کے مقابل گمراہ کی غفلت ممتد ہوتی ہے۔ **کما قال تعالیٰ** ﴿وَاِخْوَانُهُمْ یَمُدُّوْنَهُمْ فِی الْغَیِّ ثُمَّ لَا یُقْصِرُوْنَ﴾

اس تقریر سے یہ اشکال مرتفع ہو گیا کہ دوسرا درجہ تو ہر ایسے شخص کو حاصل ہے جو خدا کو مانتا ہو۔

معنی حصول النسبۃ:

دو چیزوں کے درمیان علاقہ کا نام نسبت ہے اور خالق ومخلوق کے درمیان بے شمار علاقے اور نسبتیں ہیں۔ مثلاً وہ

خالق ہم مخلوق، وہ قادر ہم مقدور، وہ مکوِّن ہم مکوَّن، وہ رازق ہم مرزوق۔ اسی طرح سب صفات اضافیہ مخلوق کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ ان نسبتوں کے استحضار سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک خاص تعلق پیدا ہوجاتا ہے جو دوام اطاعت وکثرت ذکر کو مستلزم ہے۔ اس کو اصطلاح صوفیاء میں حصول نسبت کہا جاتا ہے جو بیعت سے مقصود ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رازقیت کو اگرچہ سب لوگ جانتے ہیں مگر اس کا ایسا استحضار کہ ملکہ راسخہ ہوجائے کسی کسی کو حاصل ہوتا ہے۔

اس تقریر میں دو مرتبے تسلیم کیے گئے ہیں۔ مگر امام نوووی اور ابوالحسن سندھی رحمہما اللہ تعالیٰ نے ایک ہی مرتبہ قرار دیا ہے فرماتے ہیں کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی وضاحت کے لیے ہے۔

سندھی کی تقریر بہت لطیف اور شگفتہ ہے فرماتے ہیں:

والحاصل ان الإحسان هومراعاة الخشوع والخضوع ومافى معناهما فى العبادة على وجه مراعاته لوكان رائيا ولاشك انه لوكان رائيا حال العبادة لما ترک شيئا مماقدرعليه من الخشوع وغيره ولامنشألتلک المراعاة حال كونه رائيا الاكونه رقيبا عالما مطلقا على حاله وهذا موجودوان لم يكن العبد يراه الله تعالیٰ ولذلک قال ﷺ فى تعليله فان لم تكن تراه فانه يراک اى وهويكفى فى مراعاة الخشوع على ذلک الوجه ان على هذا وصلية لاشرطية.

غرضیکہ ہم چونکہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتے لہٰذا جملہ اولیٰ کی تسہیل وتفہیم کے لیے جملہ ثانیہ ذکر فرمایا کہ اگرچہ تو اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھتا مگر وہ تو تجھے دیکھتا ہے پس تمھارا دیکھنا نہ دیکھنا برابر ہے۔

مثلاً بادشاہ کے دربار میں لوگ جمع ہوں، لوگ بادشاہ کو دیکھ رہے ہوں، اور بادشاہ ان کو دیکھ رہا ہو، تو غور کیجیے کہ یہاں رعایت ادب میں کس چیز کو دخل ہے؟ لوگوں کی رؤیت کو یا کہ بادشاہ کی رؤیت کو؟ ظاہر ہے کہ بادشاہ کی رویت کی وجہ سے آداب کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اگر لوگوں کی رویت معتبر ہو تو چاہیے کہ اندھا آداب کی رعایت نہ کرے، حالانکہ اندھا بھی رعایت آداب میں کوتاہی نہیں کرتا، بلکہ بینا سے بھی زیادہ اہتمام کرتا ہے کہ کہیں عدم بصارت کی وجہ سے کوئی حرکت خلاف ادب نہ ہوجائے۔

تقریر اول پر ''فان'' میں فا تعقیبیہ ہے اور ان شرطیہ ہے اور تقریر ثانی پر فا تعلیلیہ اور ان وصلیہ ہے۔

ہمارے اساتذہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی دوسری تقریر کو پسند فرمایا ہے اور دونوں میں فرق کی وضاحت یوں فرمائی کہ تقریر اول میں دو حالتیں (مقام مشاہدہ ومراقبہ) عبد کے لیے مطلوب ہیں، جن میں سے مقام اول ارفع ہے۔

اور تقریر ثانی میں عبد کے لیے کسی صفت کی تحصیل مقصود نہیں، بلکہ عبادت میں خشوع وخضوع مقصود ہے۔ اس مقصد کی تحصیل کے لیے دونوں جملے برابر ہیں۔

وقال القسطلانی رحمه اللّٰه تعالیٰ ان للعبد فی عبادته ثلاثة مقامات الاول ان يفعلها علی الوجه الذی تسقط معه وظيفة التكليف باستيفاء الشرائط والاركان ثم قال بعد ذكر مقام المشاهدة والمراقبة وكل من المقامات الثلاث احسان الا ان الاحسان الذی هو شرط فی صحة العبادة انما هو الاول لان الاحسان بالأخرين من صفة الخواص ويتعذر من كثيرين.

﴿قوله متی الساعة﴾ سب سے پہلے ایمان کے متعلق سوال ہے، جو اساس الاعمال ہے۔ پھر اسلام کے متعلق جو مکمل ایمان ہے اور بمنزلہ صحت اعضاء ہے۔ پھر احسان کے متعلق جو بمنزلہ کمال صحت ہے۔ پس ان تینوں کا آپس میں ربط ظاہر ہے مگر اس کے بعد قیامت سے متعلق سوال بظاہر بے ربط معلوم ہوتا ہے۔ حضرت نانوتوی قدس سرہ کی بعض تصانیف سے اس کا ربط مستفاد ہوتا ہے جو دو مقدموں پر مبنی ہے۔

① جملہ عالم کو انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ وقال ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ﴾ وغیر ذلک من النصوص.

② انسان کو عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ کما قال عزوجل ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾

ان دونوں مقدموں کو اس آیہ کریمہ میں یکجا جمع فرمایا ہے۔ ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ، الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾

ان دونوں مقدموں کو ملانے سے نتیجہ یہ نکلا کہ سارے عالم کی پیدائش سے مقصود عبادت ہے۔ کیونکہ پورا عالم انسان کے لیے اور انسان عبادت کے لیے۔ پس تخلیق عالم کی غرض وغایت بالواسطہ یا بلاواسطہ عبادت ہے اور عبادت کا کمال اور درجہ علیا احسان ہے۔ پس جب عبد کامل حضرت محمد رسول اللہ ﷺ دنیا میں تشریف لائے کہ آپ کے درجات قرب تک کسی کی رسائی ممکن نہیں اور آپ نے احسان عبادت کی تعلیم علماً وعملاً مکمل فرمادی تو مقصود عالم حاصل ہوگیا۔

لہٰذا طبعًا سوال پیدا ہوتا ہے کہ حصول مقصود کے بعد اس کارخانے کو کب منہدم کیا جائے گا؟ مثلاً جلسہ کی تیاریاں کی جاتی ہیں۔ اسٹیج، لاؤڈ اسپیکر، بجلی اور قناتوں وغیرہ کا انتظام کیا جاتا ہے۔ اور جہاں جلسہ ختم ہوا سب اشیاء کو توڑ پھوڑ کر اپنے مقام پر پہنچا دیا جاتا ہے۔

اسی طرح مقصد تخلیق عالم یعنی عبادت کے درجہ علیا کی تکمیل کے بعد طبعًا سوال پیدا ہوتا ہے کہ قیامت کب ہوگی؟ اسی لیے حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں ''بعثت انا والساعة کھاتین'' گویا کہ آپ کا تشریف لانا قرب قیامت کی خبر دے رہا ہے۔ **کما قال اللہ تعالیٰ** ﴿ **اقتربت الساعة وانشق القمر** ﴾ یعنی انشاق القمر معجزہ ہونے کی وجہ سے آپ کی نبوت کی دلیل ہے اور آپ کی نبوت قربِ قیامت کی دلیل ہے۔

سوال:

حضور اکرم ﷺ کے بعد کافی زمانہ گزر جانے پر بھی قیامت نہیں آئی؟

جواب:

① عالم دنیا کے ہزاروں سال ملأ اعلیٰ کے حساب میں چند ایام شمار ہوتے ہیں۔ **کما قال اللہ عزوجل** "ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون۔" پس ہمارے حساب میں اگرچہ طویل زمانہ گزر چکا ہے مگر اللہ تعالیٰ کے حساب میں ابھی ڈیڑھ دن بھی نہیں گزرا۔ **قال اللہ تعالیٰ** ﴿ **انهم یرونه بعیداً ونراه قریبا۔** ﴾

② تکمیلِ عبادت دو طرح مقصود ہے۔ ایک کیفاً دوسری کماً۔

تکمیل کیفاً تو حضور اکرم ﷺ پر ہو چکی اور تکمیل کماً یعنی اتنے بندگان الٰہی عبادت کریں کہ گھر گھر عبادت کا غلغلہ اور بچے بچے کی زبان پر اس کا چرچا ہو، یہ آنحضرت ﷺ کے نائبین کے ذریعے ہوگی۔ چنانچہ نزول عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام کے بعد یہ تکمیل ہوگی جس کے متعلق ارشاد ہے۔

لایبقیٰ علی ظهر الارض بیت مدر ولا وبر الا ادخله الله الاسلام بعزّ عزیز او ذلّ ذلیل

اس وقت عبادت کی ہر طرح تکمیل ہو جائے گی تو یہ کارخانہ منہدم کر دیا جائے گا۔ اٹھانے میں کچھ سال لگیں گے۔ جیسے بتدریج بنایا گیا ویسے ہی اٹھایا جائے گا۔ البتہ بالکل آخر میں ﴿ کلمح البصر او هو اقرب ﴾ قیامت کا وقوع ہوگا۔ پہلے بیت اللہ اور ام القریٰ کو اٹھایا جائے گا بعدہ دیگر مقامات کو۔ اگر آج کوئی بیت اللہ کے ہدم کا قصد کرے تو اصحاب فیل کی طرح خود تباہ ہو جائے گا اور جب اللہ تعالیٰ اسے خود اٹھانا چاہیں گے تو ایک حبشی کعبہ کی ایک ایک

اینٹ علیحدہ علیحدہ کردے گا۔ کماورد فی الحدیث۔

﴿قولہ ماالمسؤل عنہا باعلم من السائل صـ ۱۲﴾ "لاادری" یا "لست اعلم بھامنک" کی بجائے تعمیم کے الفاظ سے اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس بارے میں دنیا میں کوئی مسئول کسی سائل سے زیادہ نہیں جانتا۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے نوادر حمیدی سے روایت نقل کی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی جبریل علیہ السلام سے یہی سوال کیا تھا اور جبریل علیہ السلام نے یہی جواب دیا تھا۔

ونصه سال عیسیٰ ابن مریم جبریل عن السّاعة قال فانتفض باجنحته وقال ماالمسؤل عنهاباعلم من السائل.

﴿قولہ اشراط﴾ جمع شرط بفتحین کقلم واقلام، یہاں علاماتِ صغری متقدمہ کا بیان ہے۔ علامات کبریٰ ومقارنہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام اور طلوع الشمس من المغرب وخروجِ نار وغیرہ ہیں۔

﴿قوله اذاولدت الامة ربها صـ ۱۲﴾ وفی الروایة الاخری ربتها وفی الاخری بعلها.

والبعل ههنا هو الربّ والسید کماقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وعنهم فی قوله تعالیٰ اتدعون بعلا ای ربّا.

وهذا کنایة عن کثرة اولاد السراری حتّی تصیر الام کانها امة لابنها من حیث انهاملک لابیه.

اوان الاماء تلدن الملوک فتصیر الام من جملة الرعایا والملک سیدرعیته.

او کنایة عن فسادالحال لکثرة بیع امهات الاولاد فیتداولهن الملاک فیشتری الرجل امه وهو لایشعر.

اوهو کنایة عن کثرة العقوق بان یعامل الولد امه معاملة السید امته فی الاهانة بالسبّ والضرب والاستخدام فاطلق علیه ربها مجازاکذلک.

وامارواية ربتها بتاء التانیث فهی علی النسمة یشمل الذکر.

اوالمراد بالربّ المربی فیکون حقیقة وهذا اوجه الاوجهٔ لعمومه ولان المقام یدل علی ان المراد حالة تکون مع کونها تدل علی فسادالاحوال مستغربة.

ومحصله الاشارة الی ان السلعة یقرب قیامها عندانعکاس الامور بحیث یصیر المربّی مربّیا

والسافل عالیاً وھومناسب لقولہ فی العلامۃ الاخری ان تصیرالحفاۃ العراۃ ملوک الارض قالہ الحافظ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ. وما احسن ماقیل ؎

اذا التحق الاسافلب الاعالی
فقدطابت منا دمۃ المنایا

﴿قولہ العالۃ﴾ جمع عائل من عال یعیل اذا افتقر اومن عال یعول اذا افتقرُو کثرعیالہ.

﴿قولہ رعاۃ الابل﴾ جمع راعٍ کقاض وقضاۃ وفی روایۃ مسلم رعاء الشاء بکسر الراء کتاجر وتجاروجائع وجیاع.

﴿قولہ البھم﴾ بالضم والرفع صفۃ للرعاۃ جمع الابھم وھوالاسود اوالاعجم وھویوافق بمافی صحیح مسلم البکم. او جمع بھیم وھوالمجھول الذی لایعرف اوالذی لاشیئ لہ وبالجر صفۃ للابل فھو جمع الابھم بمعنی الاسود وھی شرھاکماان الحمرخیرھا وفی روایۃ لمسلم رعاء البھم بفتح الموحدۃ وسکون الھاء جمع بھمۃ وھوولدالضأن والمعز ولایستقیم ھذا فی روایۃ البخاری لانہ لایطلق علی ولدالابل.

﴿قولہ یتطاولون فی البنیان﴾ ای یتفاضلون فی ارتفاعہ و کثرتہ ویتفاخرون فی حسنہ وزینتہ. قال القرطبی المقصود الاخبار عن تبدل الحال بان یستولی اھل البادیۃ علی الامر ویتملکوا البلاد بالقھر فتکثر اموالھم وتنصرف ھممھم الی تشیید البنیان والتفاخر بہ وقدشاھدناذلک فی ھذہ الازمان ومنہ الحدیث الأخر لاتقوم الساعۃ حتی یکون اسعدالناس بالدّنیا لکع بن لکع ومنہ اذا وسدالامر ای اسند الی غیراھلہ فانتظرواالساعۃ.

وقال الطیبی المقصود ان علاماتھا انقلاب الاحوال وانشدت الملکۃ بنت النعمان حیث سبیت واحضرت بین یدی سعد بن ابی وقاص رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ ؎

فبینا نسوس الناس والامر امرنا ۔۔۔ اذا نحن فیھم سوقۃ نتنصف
فَأُفٍّ لدنیا لایدوم نعیمھا ۔۔۔ تقلب تاراتٍ بنا وتصرف

مسئلۂ علم غیب

﴿فی خمس لایعلمهن الا الله۔ ۱۲﴾ یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں:

① ان پانچ چیزوں کے اختصاص کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ تمام انبیاء علیہم السلام اور جمیع مخلوقات کا علم متناہی اور باری تعالیٰ کا علم غیر متناہی ہے اور متناہی کو غیر متناہی سے نکالنے کے بعد غیر متناہی ہوگا ان پانچ کو مختص کیوں کیا؟ ان پانچوں کے علاوہ بھی بہت سے علوم ہیں جن کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

② ان کا اختصاص بظاہر مشاہدہ کے خلاف ہے۔ ایک نہیں ہزاروں واقعات ہیں کہ بعض کو ان چیزوں کا علم ہوگیا۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی لڑکی کا سہم قبل از ولادت مقرر فرما دیا تھا۔ شاہ عبد اللہ صاحب تعویذ دے کر یہ بھی خبر دے دیا کرتے تھے کہ اس کی برکت سے لڑکا ہوگا یا لڑکی۔ حضرت مولانا یعقوب صاحب نانوتوی قدس سرہ نے اپنی موت کی خبر پہلے ہی سے دیدی تھی۔

سوال اول کا جواب:

کتاب النقول للسیوطی میں ہے کہ آپ سے ان پانچ چیزوں کا سوال تھا، اس لیے جواب میں ان کا ذکر آیا۔

دوسرے کا جواب:

چند مقدمات پر مبنی ہے۔

① کسی علم کے اصول حاصل کیے بغیر کسی کو اس کا عالم نہیں کہا جاسکتا۔ اگر کسی کو ہزاروں نسخوں یا ہزاروں جزئیاتِ فقہیہ کا علم ہوجائے تو وہ طبیب یا فقیہ نہیں کہلا سکتا، جب تک کہ ان جزئیات کے اصول سے واقف نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ حقیقۃً علم علمِ اصول ہے۔

② علم کلیات، جزئیات کے لیے مفتاح ہے۔

③ غیب عبارت ہے ان امور غیبیہ سے جن کا ادراک حواس اور دلائل عقلیہ و ریاضیات سے نہ ہوسکے۔

پس معلوم ہونا چاہیے کہ علمِ غیب کے کچھ کلیات و جزئیات اور اصول و فروع ہیں۔ دنیا میں ایک ذرہ کی حرکت بھی بغیر اصول و ضوابط کے نہیں ہوتی۔ اگر کسی کو ہزار عورتوں کے حمل کا علم ہوجائے تو یہ جزئیات ہیں۔ اگر ایسے ولی سے دریافت کیا جائے تو وہ کشف ہی کا حوالہ دے گا۔ ایسے ہی منجم بھی ستاروں کی تاثیرات وغیرہ علامات ظنّیہ سے معلوم

کرتا ہے، یقینی ضوابط سے وہ بھی خالی ہاتھ ہے۔ کوئی طبیب یا ڈاکٹر اس کا دعویٰ کرتا ہو تو وہ آلات کے ذریعہ مشاہدہ یا دلائل طبیہ پر مبنی ہوگا۔ معلوم ہوا کہ مغیبات کا بلا واسطہ علم اور اس کے اصول و کلیات مختص باللہ تعالیٰ ہیں۔

یاد رہے کہ مغیبات دو قسم کے ہیں: تشریعی و تکوینی۔ تشریعی جیسے وحی تمام از قبیلہ غیب ہے۔ تشریعات میں سے کچھ کلیات بقدر ضرورت تلقین ہوتے ہیں اور تکوینیات میں کلیات نہیں بتلائے جاتے، انھی کلیات کو مفاتیح سے تعبیر فرمایا ہے۔ خزانہ سے وہی کچھ نکال سکے گا جس کے پاس مفتاح ہوگی۔

پس ظاہر ہوا کہ علم کلیات، مفاتیح جزئیات ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے ﴿وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ۔ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِیْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ﴾

خلاصہ یہ ہوا کہ کلیات تکوینیہ کا علم اور اسی طرح جملہ فروع کا اس طرح علمی احاطہ کہ کچھ بھی خارج نہ رہے خاصۂ باری تعالیٰ ہے، غیر کو یہ حاصل نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اگر کسی ایک جزئی کے علم کی بھی غیر سے نفی ثابت ہو جائے تو احاطہ کی نفی ثابت ہو جائے گی۔

چونکہ اہل بدعت ایجاب کلی کے قائل ہیں لہٰذا ہزاروں جزئیات کے علم کا ثبوت بھی ان کے لیے مفید نہیں۔ اور اہل سنت رفع ایجاب کلی کے قائل ہیں اس لیے ایک جزئیہ منفیہ بھی ہمارے لیے دلیل ہوگا۔ اس لیے ہم بعض ایسے دلائل پیش کرتے ہیں جن سے ثابت ہوگا کہ بعض ایسے امور بھی ہیں کہ ان کا علم حضور اکرم ﷺ کو نہیں دیا گیا۔

دلیل اول:

آیات ذیل سے ثابت ہوتا ہے کہ علم قیامت خاصۂ باری تعالیٰ ہے:

① ﴿اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ اَكَادُ اُخْفِيْهَا لِتُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ ، بِمَا تَسْعٰى﴾ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کی تفسیر منقول ہے۔ اكاد اخفيها من نفسی وهذه كناية عن شدة الاخفاء.

② ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰهَا۔ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ۔ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَآ اِلَّا هُوَ۔ ثَقُلَتْ فِى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ۔ لَا تَاْتِيْكُمْ اِلَّا بَغْتَةً۔ يَسْئَلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِیٌّ عَنْهَا۔ قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَاللّٰهِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾

③ ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَيَّانَ مُرْسٰهَا۔ فِيْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا۔ اِلٰى رَبِّكَ مُنْتَهٰهَا۔﴾

④ ﴿وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔﴾

⑤ ﴿اِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ۔﴾

⑥ ﴿قُلْ اِنْ اَدْرِيْٓ اَقَرِيْبٌ مَّا تُوْعَدُوْنَ اَمْ يَجْعَلُ لَهٗ رَبِّيْٓ اَمَدًا۔﴾

⑦ ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَمَا يَشْعُرُوْنَ اَيَّانَ يُبْعَثُوْنَ﴾ (نزلت في سؤالهم عن الساعة)

⑧ ﴿وَاَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ ثُمَّ اَنْتُمْ تَمْتَرُوْنَ﴾

⑨ ﴿وَاِنْ اَدْرِيْٓ اَقَرِيْبٌ اَمْ بَعِيْدٌ مَّا تُوْعَدُوْنَ﴾

⑩ ﴿وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هُوَ، قُلْ عَسٰٓى اَنْ يَّكُوْنَ قَرِيْبًا﴾

⑪ ﴿وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُوْنُ قَرِيْبًا﴾

⑫ ﴿وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾

⑬ ﴿وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ۔ قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ۔﴾

⑭ ﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾ الخ

قیامت سے متعلق قرآن کریم میں جس قدر آیات ہیں ان سے واضح ہے کہ وقت قیامت کا علم خاصۂ باری تعالیٰ ہے۔ کہیں ''اکاد اخفیها'' فرمایا اور کہیں ''انما'' یا نفی واستثناء یا تقدیم ماحقہ التاخیر سے اس کے علم کا حصر باری تعالیٰ کی ذات میں کیا گیا ہے اور کہیں بغتةً، ان ادری اور مایشعرون فرما کر غیر سے علم کی نفی کی گئی ہے اور کہیں علمِ قیامت کو علی سبیل المدح ذکر فرمایا ہے۔

اور آخری آیت میں پانچ اشیاء کا مختص باللہ تعالیٰ ہونا مذکور ہے۔ نیز قرآن کریم میں تصریح ہے کہ حضور ﷺ کو علم شعر نہیں دیا گیا۔

دلیل دوم:

﴿قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ۔ وَلَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ۔ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْٓءُ﴾

تقریر استدلال سے قبل دو مقدمے سمجھ لینا ضروری ہے۔

① اس آیت میں خیر وسوء سے مراد دنیوی خیر وسوء ہے۔ کیونکہ آخرت میں ہر طرح کی خیر حضور ﷺ کو حاصل ہے اور کسی قسم کی سوء آپ کو مس نہیں کرے گی۔

معالم التنزیل وغیرہ میں اس آیت کے شان نزول کے متعلق کفار کی جو گفتگو نقل کی گئی ہے وہ بھی دنیوی خیر وسوء کے متعلق ہے۔ لہٰذا جن لوگوں نے اخروی خیر وسوء مراد لی ہے ان پر محققین مفسرین نے رد کیا ہے۔

② جلب نفع ودفع ضرر کے لیے علم ذاتی ہونا ضروری نہیں، عطائی بھی کافی ہے۔ نیز شانِ نزول میں سوال صرف علم عطائی سے تھا نہ کہ ذاتی سے۔ (کمارواہ فی المعالم)

اس تمہید کے بعد استدلال کی تقریر یوں ہے کہ آیت مذکورہ میں دلیل کے دو مقدمے ہیں: مقدمۂ اولیٰ "ولو کنت اعلم الغیب لااستکثرت... الخ" ہے، اس میں رفعِ تالی کو رفعِ مقدم کے لیے مستلزم قرار دیا گیا ہے۔ اور مقدمۂ ثانیہ اس سے قبل "لااملک لنفسی نفعا ولا ضراً ...الخ" ہے۔ اس میں رفعِ تالی کا بیان ہے۔ تالی کے ہر دو جزء وقتِ وفات تک مرفوع ہیں۔ آخر وقت تک آپ کے عام حالات کے علاوہ خود مرضِ وفات بھی رفعِ تالی پر شاہد ہے۔

بالخصوص آپ کا بار بار غسل فرما کر مسجد میں جانے کی کوشش کرنا اور ہر دفعہ میں بے ہوش ہو جانا، اگر آپ کو اس وقت معلوم ہو جاتا کہ یہ ارادہ پورا نہ ہو سکے گا اور جب میں اٹھوں گا غشی طاری ہو جائے گی تو یقیناً یہ ارادہ نہ فرماتے۔

بہر کیف یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ آخر زمانۂ حیات تک عدم استکثار خیر ومس سوء میں آپ کا وہی حال رہا جو پہلے تھا۔ پس معلوم ہوا کہ اس وقت تک بھی آپ کو ایسے عیوب کا علم نہیں دیا گیا تھا جو استکثارِ خیر واجتناب عن مس السوء میں عادۃً مؤثر ہوتے ہیں۔

دلیل سوم:

قال النبی ﷺ اللھم انی اعوذبک من علم لاینفع وقلب لایخشع (مشکوٰۃ)

کیا کسی کو جرأت ہے کہ اس دعاء کے عدم استجابت کا تصور کرے۔ دعاء کے ثانی جزء کا مقبول ہونا اظہر من الشمس ہے۔ بلکہ اس کا انکار کفر ہے۔

قال اللہ تعالیٰ ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ﴾

پس جملۂ اولیٰ کا مستجاب ہونا بھی متیقن ہے، نصوص بھی اس کی تائید کرتی ہیں۔ کیونکہ جو چیز حضور ﷺ کے لیے لاینفع ہے وہ لاینبغی لہ بھی ہے۔

ایسے علم کی نفی قرآن سے ثابت ہے۔ فرمایا: ﴿وما علمناہ الشعر وماینبغی لہ۔﴾ جن روایات میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی مضمون شعر کے وزن پر منقول ہے وہ رجز ہے۔

وقال الاخفش ان الرجز لیس بشعر (فیض الباری ۲/۴۳)

بعد تسلیم وہ کلمات آنحضور ﷺ کی زبانِ مبارک سے جوش میں بلاقصد جاری ہوئے اور شعر کی تعریف میں قصد شرط ہے۔ (کما صرح بہ علماء العروض) ورنہ بعض آیات قرآنیہ مثلاً ﴿لن تنالوا البر حتی تنفقوا۔﴾ ﴿ثم اقررتم وانتم تشھدون۔ ثم انتم ھٰؤلاء تقتلون﴾ کا شعر ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ قرآن اس سے بری ہے۔ ﴿وما ھو بقول شاعر۔﴾

اور بقصد شعر کچھ کہنا ثابت ہو جائے تو پھر وہ شعر حضور ﷺ کا اپنا نہیں بلکہ غیر سے نقل کیا ہے۔

اور اگر اپنا ہی تسلیم کر لیا جائے تو آپ اُسے شعری وزن پر ادا نہ کر سکے بلکہ وزن ٹوٹ گیا۔ جیسا کہ صاحبِ مدارک اور دیگر مفسرین نے لکھا ہے کہ ”انا النبی لا کذب، انا ابن عبدالمطلب“ کے رجز میں آپ نے کذب کی باء پر فتح اور مُطّلب کو مجرور پڑھا تھا، جس کی وجہ سے اس میں شعر کا وزن باقی نہیں رہتا۔

اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے ج ۱ ص ۵۵۵ باب الہجرۃ میں تحت **قولہ علیہ السلام انّ الاجر اجر الأخرۃ** الخ ابن شہاب زہری سے نقل فرمایا ہے: **ولم یبلغنا فی الاحادیث ان رسول اللہ ﷺ تمثل ببیت شعر تام غیر ھذا البیت**۔ بہرکیف اس رجز سے نصِ قرآنی کے خلاف حضور ﷺ کے لیے شعر ثابت کرنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ حضور ﷺ نے معاذ اللہ شعر کہا ہے، خطرناک ضلالت ہے۔

فتاویٰ قاضی خان میں مشائخ حنفیہ سے ایسے شخص کی تکفیر نقل کی ہے جو یہ کہے کہ حضور ﷺ نے شعر کہا ہے۔ (قاضی خان، کتاب الردّۃ)

حاصل یہ کہ یہ قطعی چیز ہے کہ حق تعالیٰ نے آپ کو غیر معمولی کمالات سے نوازنے کے باوجود شعر کا علم عطا نہیں فرمایا تھا۔ اور اس میں حکمت یہ تھی کہ اگر آپ شاعر ہوتے تو دشمن کہہ سکتے تھے کہ یہ تو پہلے ہی سے کامیاب شاعر ہے۔ اگر اس نے اپنے شاعرانہ کمال سے قرآن جیسی فصیح و بلیغ کتاب بنالی تو کیا عجب ہے؟

پس حق تعالیٰ نے اس قسم کے شکوک کا دروازہ بند کرنے کے لیے اور آپ کی نبوّت پر سب سے بڑی دلیل یعنی قرآن مجید پر سے شکوک وشبہات کے بادل چھاٹنے کے لیے آپ کو علمِ شعر سے قطعاً محفوظ رکھا اور اس کی طرف سے طبیعت میں اتنا بُعد پیدا فرما دیا کہ آپ کبھی کسی دوسرے کا شعر بھی ٹھیک وُزن پر نہیں پڑھ سکتے تھے۔

یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح حق تعالیٰ نے آپ کو اُمّی رکھا۔ اگر آپ لکھے پڑھے ہوتے تو تاریک باطن دشمنوں کو یہ کہنے کی گنجائش ہوتی کہ انھوں نے یہ اعلیٰ مضامین کسی کتاب سے نقل کیے ہیں۔ قرآن میں ہے: ﴿ ماکنت تتلوا من قبله من کتاب ولاتخطه بیمینك اذًا لارتاب المبطلون۔ ﴾

علمِ غیب سے متعلق صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عقیدہ

صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عقیدہ:

ابن سعد وابن ابی حاتم اور مرزبانی نے حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت کیا ہے کہ حضور ﷺ کبھی کبھی یوں پڑھا کرتے تھے۔ ”کفی بالاسلام و الشیب للمرء ناھیا“ حالانکہ موزوں مصراع یوں ہے ”کفی الشیب والاسلام للمرء ناھیا“ مگر حضور ﷺ ہمیشہ یوں ہی الٹ پلٹ کر کے پڑھتے تھے۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا اشھد انک رسول اللّٰہ، ماعلمّک الشعر وما ینبغی لک

(درمنشور وابن کثیر)

اس میں دلالتِ واضحہ ہے کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک حضور ﷺ کو علم شعر نہیں دیا گیا تھا جو کہ ماکان ومایکون میں داخل ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عقیدہ:

مسلم شریف ج ۱ ص ۴۸۰ باب ان تخییرہ امرأته لایکون طلاقًا میں مذکور ہے کہ آنحضور ﷺ ازواج مطہرات سے ایلاء کر کے ایک بالاخانہ میں تشریف فرما تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحقیقِ حال کے لیے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو کمرہ کے دروازہ پر آپ کے غلام حضرت رباح کو پایا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے فرمایا کہ میرے لیے اذن حاصل کریں۔ دوتین دفعہ اذن طلب کرنے پر جب جواب نہ ملا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے باآواز بلند عرض کیا کہ حضور کو شاید یہ ظن ہے کہ میں اپنی لڑکی حفصہ کی سفارش کرنے کے لیے

آیا ہوں۔

یہ صاف بتلاتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کو عالم الغیب نہ سمجھتے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عقیدہ

قالم لم یعم علی نبیکم الا الخمس من سرائر الغیب. (درمنشور ج۵ ص۔ ۱۷۰)

نیز حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے طبرانی اور ابن مردویہ نے روایت کیا ہے کہ آپ نے سورۂ مومن کی آیت (**منهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص علیک**) کی تفسیر میں فرمایا، **بعث الله عبدا حبشیا نبیاً فهو ممن لم یقصص علی محمد** (درمنشور و کنز العمال ج۲ ص ۲۶۲)

اسی طرح سورۂ نساء رکوع ۲۳ کی ایک آیت کے تحت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول بروایت ابن ابی حاتم منقول ہے۔

(درمنشور ج۲ ص ۳۱)

واضح رہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلی روایت میں حصر حقیقی مراد نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ امور خمسہ کو نکال دینے کے بعد بھی باقی علوم غیر متناہی ہیں جن کا حصول کسی مخلوق کے لیے محالِ عقلی و شرعی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ثانیہ بھی اس پر قرینہ ہے، جس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک علوم خمسہ کے علاوہ بعض دیگر علوم بھی حضور ﷺ کو عطاء نہیں کیے گئے۔ پس اس قسم کے الفاظ جہاں کہیں کسی صحابی سے منقول ہیں ان کا یہی مطلب ہے۔

ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن کا عقیدہ:

﴿**واذ اسرّ النبی** الخ (سورۂ تحریم)﴾ ان آیات کا شانِ نزول صحیح بخاری وغیرہ میں یوں منقول ہے کہ حضور ﷺ حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لیجایا کرتے تھے تو وہ شہد پیش کرتیں جو آپ کو مرغوب تھا۔ آپ یہ شہد نوش فرماتے تھے۔ بتقاضائے نسوانیت حضور ﷺ کی بعض دوسری ازواج کو اس پر غیر معمولی رشک آیا تو انھوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی حضور تشریف لائیں تو وہ یوں کہے کہ آپ نے مغافیر کھائی ہے۔ (یہ ایک کریہۃ الرائحہ گوند ہے۔)

چنانچہ انھوں نے ایسا کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تو شہد پیا ہے۔ تو کہنے لگیں کہ شاید شہد کی مکھی نے مغافیر چوسی

ہوگی۔ آپ نے قسم کھائی کہ میں اب سے شہد نہیں پیوں گا اور اس خیال سے کہ زینب کی دل شکنی نہ ہو، اس کے اخفاء کی تاکید فرمائی مگر اس بی بی نے دوسری سے کہہ دیا۔ حضور ﷺ کو بذریعۂ وحی اس کی اطلاع دی گئی۔ حضور ﷺ نے ظاہر کرنے والی بی بی سے دریافت کیا تو اس نے تعجب سے پوچھا: **من انبأک هذا؟** آپ نے فرمایا: **نبأنی العلیم الخبیر.**

یہ آپس میں مشورہ کرنے والی ازواج عائشہ وحفصہ تھیں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حفصہ شہد پلانے والی اور عائشہ وسودہ وصفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن مشورہ کرنے والی ہیں۔

بعض روایات میں شانِ نزول کا اور طرح بھی قصہ آیا ہے۔ ممکن ہے کہ کئی واقعات ہوں اور سب کے بعد یہ آیات نازل ہوئی ہوں۔

بہرصورت ہمارا مقصد اس قدر ہے کہ ان ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن کا حضور کے لیے خفیۃً تدبیر کرنا اور پھر دریافت کرنے پر **من انبأک هذا**، کہنا اس پر بیّن دلیل ہے کہ ازواج مطہرات آنحضور ﷺ کے متعلق ما کان وما یکون کا علیم وخبیر ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتی تھیں۔

سورۂ نمل کی آیۂ کریمہ **﴿قل لایعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللّٰہ الخ﴾** کی تفسیر میں ابن ابی کثیر بروایت ابن ابی حاتم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نقل فرماتے ہیں، **قالت من زعم انه یعلم مایکون فی غد فقد اعظم علی اللّٰہ الفریة لان اللّٰہ تعالیٰ یقول لایعلم من فی السموات والارض الغیب الّا اللّٰہ.** (ابن کثیر ص ۲۳۹ ج ۳)

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے **من حدثک انه یعلم مافی غد فقد کذب ثم قرأت ﴿وماتدری نفس ماذا تکسب غدا﴾.** (بخاری ص ۷۲۰ ج ۲)

درمنثور میں ہے "**قیل لعائشة** رضی اللہ تعالیٰ عنہا **هل کان رسول اللّٰہ** ﷺ **یتمثل بشئ من الشعر قالت کان ابغض الحدیث الیه غیر انه کان یتمثل ببیت اخی بنی قیس یجعل اوله اٰخره واٰخره اوله ویقول ویأتیک من لم تزود بالاخبار فقال ابوبکر لیس هکذا فقال رسول اللّٰہ** ﷺ **انی واللّٰہ ما انا بشاعر وماینبغی لی.**"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

تفسیر مدارک التنزیل میں ﴿ان اللّٰه عنده علم الساعة﴾ کے تحت مذکور ہے **رأى المنصور فى منامه صورة ملك الموت وسأله عن مدّة عمره فاشار اليه باصابعه الخمس فعبر بخمس سنوات وبخمس اشهر وبخمسة ايام وقال ابوحنيفه رحمه اللّٰه تعالىٰ هو اشارة الى هذه الاٰية فلايعلم هذه العلوم الخمس الا اللّٰه.** (مدارك التنزيل ص٢١٩ ج٣)

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

﴿**الم يأتكم نبأالذين من قبلكم قوم نوح وعادوثمود۔ الاٰية**﴾ اس کی تفسیر میں بیان کیا گیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنا نسب حضرت آدم علیہ السلام تک بیان کرے۔ حتی کہ آنحضور ﷺ کے بارے میں بھی ان کا یہی مسلک ہے۔ کیونکہ درمیانی آباء واجداد کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں۔

(معالم التنزيل.ص٢٨ ج٤)

خود آنحضور ﷺ سے مروی ہے۔ **انه كان فى انتسابه لايتجاوز عن معد ابن عدنان.**

(تفسير كبير ج٥ص ٢٢١ وسراج منيرج٢ ص١٦٩)

فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقیدہ:

البحر الرائق وقاضی خان وغیرہ کتب فقہ کی کتاب النکاح میں تصریح ہے کہ جو شخص بوقتِ نکاح یہ کہے کہ ہمارے شاہد اللہ ورسول ہیں اس کا نکاح نہیں ہوگا۔ اور قائل حضور ﷺ کو عالم الغیب سمجھنے کی وجہ سے کافر ہو جائے گا۔

چند نکات نفیسہ

① جمیع اشیاء کا علم خواہ از قسمِ غیب ہوں یا شہادت صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اور ایسا علمِ محیط اللہ تعالیٰ کے لیے ضروری اور اسی کے لیے کمال ہے۔ بندوں کے لیے نہ ایسا علم ضروری ہے اور نہ ان کے لیے کمال ہے، بلکہ ہر بندہ کے لیے انھی چیزوں کا علم موجبِ کمال ہے جن کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اصطلاح شریعت میں علم کے معنی یہی ہیں۔

لغت میں تو ہر چیز کے جاننے کو علم کہتے ہیں، مگر اصطلاح شریعت میں صرف ان اشیاء کے جاننے کا نام علم ہے جن

کا جاننا وسیلہ تقرّبِ الٰہی اور ذریعۂ تقرب ایزدی ہو۔ کیا ریل گاڑی بنانے اور اسے چلانے، ٹیلیگراف وغیرہ کے مسائل جاننے کو علم کہا جائے گا؟ یہی وجہ ہے کہ انگریزوں کو عالم نہیں کہا جاتا۔ علماء کا خطاب علمِ دین کے حاملین کے ساتھ مخصوص ہے۔

حدیث ”طلب العلم فریضة علی کل مسلم ومسلمة“ میں بھی علم کے اصطلاحی معنی یعنی ضروریاتِ دین کا معلوم کرنا مراد ہے۔ دراصل بندوں کے لیے حقیقی کمال رضائے مولیٰ جلّ وعلیٰ کی تحصیل ہے اور جتنے کمالات ہیں وہ سب اسی اصلی کمال کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں۔ لہٰذا بندہ کے لیے علم بھی وہی کمال ہے جو رضائے الٰہی کا سبب بنے۔

رضا خانیوں کا عقیدہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو سمندروں کے قطروں اور درختوں کے پتوں کا علم ہے۔ اور ہر وقت ہر شخص کی حرکات وسکنات سے واقف ہیں۔ یعنی خدا تعالیٰ کی طرح ہر جگہ حاضر وناظر ہیں۔

یہ چیز آپ کے لیے باعثِ کمال نہیں، بلکہ آپ کی ذاتِ مقدس سے اس کی نفی کرنا ہی آپ کی شان کے لائق ہے۔ آپ کا قلب مبارک علوم ربّانیہ اور معارفِ الٰہیہ کا خزینہ ہے، نہ کہ ماوشما کی صورتوں اور حرکات وسکنات کا آئینہ۔

② ”علمتُ علم الاوّلین والآخرین“ کا یہی مطلب ہے کہ اولین وآخرین کو تقرّبِ الٰہی ورضائے مولیٰ کے وسائل کی تعلیم جس قدر دی گئی ہے سب کا علم رسول اللہ ﷺ کو عطاء فرمایا گیا ہے۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ اصطلاحِ شریعت میں جسے علم کہتے ہیں یعنی مقرّبات بارگاہِ الٰہی کا علم، اس میں حضور کا کوئی ہمسر ومساوی نہیں۔ نہ کوئی ملکِ مقرب آپ کا مقابلہ کرسکتا ہے اور نہ کوئی نبی مرسل۔

③ کسی چیز کا عالم کسی کو کہنا دو صورتوں میں منحصر ہے۔ اول یہ کہ اس علم کے جمیع مسائل کو جانتا ہو۔ دوم یہ کہ مسائل کی مقدار کثیر کو جانتا ہو۔ مثلاً فقہ کا عالم اسے کہیں گے جو فقہ کے تمام مسائل یا مقدار کثیر کو جانتا ہو کسی کو وضو یا نماز کے دس بیس مسائل معلوم ہوگئے تو اسے عالمِ فقہ نہیں کہہ سکتے۔ علی ہذا القیاس عالم طبّ ایسے شخص کو کہیں گے جو طب کے تمام مسائل یا مقدار کثیر کا علم رکھتا ہو۔ صرف اس قدر جان لینے سے کہ زنجبیل حار ہے اور کافور بارد، سقمونیا مسہل ہے، تعفن اخلاط سے بخار ہو جاتا ہے، عالمِ طبّ نہیں ہوسکتا۔

اس تمہید کے بعد غور کیجیے کہ عالم الغیب یا غیب داں کسے کہہ سکتے ہیں؟ اس میں یہی دو صورتیں ہیں یعنی تمام غیوب کو جانتا ہو یا ان میں سے کثیر مقدار کا عالم ہو۔

غیب کے تمام امور کا علم تو حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ تخصیص آیات قرآنیہ سے اس صراحت کے ساتھ

ثابت ہے کہ اس کے خلاف عقیدہ رکھنے کو فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے کفر قرار دیا ہے۔ اہلِ بدعت بھی تمام غیوب کے قائل نہیں۔ کما سیأتی۔

اب رہا مقدار کثیر کا جاننا، سو اس کے متعلق یہ جاننا چاہیے کہ کثرت باعتبار کل کے ہوتی ہے۔ کیونکہ کثرت وقلّت اضافی امر ہے۔ مثلاً کل کی تعداد ایک سو ہے تو ساٹھ ستر کو کثیر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اگر کل کی مقدار ایک ہزار ہے تو ساٹھ ستر کو کثیر نہیں کہہ سکتے۔

پس ضروری ہوا کہ غیوب کی کل مقدار معلوم ہو اور پھر یہ معلوم ہو کہ اس میں سے کتنی مقدار حضور ﷺ کو دی گئی۔ ان دونوں امور کے معلوم ہونے کے بعد دیکھا جائے کہ حضور ﷺ کو جس قدر امور غیبیہ کا علم دیا گیا ہے وہ کل غیوب کے لحاظ سے کثیر ہیں یا نہیں، حالانکہ یہ دونوں امر مجہول ہیں۔ کون جانتا ہے کہ کل غیوب کتنے ہیں؟ اور کون جانتا ہے کہ کتنے امور کا علم حضور ﷺ کو دیا گیا، دینے والا جانے۔

غرضیکہ حضور ﷺ کو عالم الغیب یا غیب دان یا غیب کا جاننے والا کسی صورت میں بھی نہیں کہہ سکتے۔ نہ کل کے لحاظ سے نہ مقدار کثیر کے لحاظ سے۔ یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں عالم الغیب کا لفظ صرف اپنے لیے مخصوص کر رکھا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے لیے اظہار واطلاع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ کما قال ﴿عالم الغیب فلا یظھر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول الأية۔﴾ ﴿وما کان اللّٰه لیطلعکم علی الغیب ولکن اللّٰه یجتبی من رسله من یشاء﴾ دیکھیے ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کے لیے غیب پر اظہار اور اطلاع فرمایا ہے۔ عالم الغیب کا لفظ ان پر اطلاق نہیں فرمایا بلکہ یہ اپنے لیے خاص رکھا۔

④ قرآن مجید میں جہاں بھی غیب کا لفظ آیا ہے ان سب مواضع کو سیاق وسباق سے ملا کر دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ آیات قرآنیہ میں غیب کا اطلاق صرف دو چیزوں پر ہوا ہے۔ ایک وحی، دوسری وقتِ قیامت۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو جس غیب پر اطلاع دینے کی بابت فرمایا ہے وہ وحیِ الٰہی ہے۔

میرا یہ مقصد نہیں کہ غیب کا لفظ از روئے لغت ان دو چیزوں کے ساتھ خاص ہے۔ لغت میں تو تمام اشیاء غائبہ کو عام ہے، مگر اصطلاح قرآن میں صرف وحی اور وقتِ قیامت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اہل بدعت کے دلائل کی حقیقت:

① اہل بدعت اس مسئلہ میں اس قدر غلو کرتے ہیں کہ اپنے مخالفین کو کافر یا اہلِ سنت سے خارج سمجھتے ہیں۔ پس

جب مسئلہ اس قدر اہم ہے اور عقائد میں سے ہے تو انھیں چاہیے کہ اس کے متعلق کوئی ایسی دلیل پیش کریں جو قطعی الدّلالۃ اور بیّن الثبوت ہو۔ ایسی دلیل وہ ہرگز نہیں پیش کر سکتے، نہ ہی کتبِ عقائد میں سے اپنی کوئی تائید حاصل کر سکتے ہیں۔

② توسیعِ مجال کی خاطر اہل بدعت فقہ حنفی کو چھوڑ کر قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہیں اور ارخاءِ عنان کے لیے ہم بھی یہ طرز قبول کر لیتے ہیں۔ ورنہ مقلد کے لیے صرف قول امام ہی حجت ہوتا ہے۔ عبارات فقہیہ چونکہ ناقابل تاْویل ہیں، اس لیے اہل بدعت اس طرف آتے ہوئے گھبراتے ہیں۔ پس ان پر لازم ہے کہ یا تو فقہ حنفی کو فیصل تسلیم کریں ورنہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تقلید کا دعویٰ چھوڑ دیں اور غیر مقلد ہونے کا عام اعلان کر دیں۔

③ یہ لوگ نزولِ قرآن کے اختتام پر حضور ﷺ کے علوم کو محیط **بجمیع ما کان ومایکون** مانتے ہیں۔ لہٰذا ان پر ضروری ہے کہ اثباتِ دعویٰ کے لیے قرآن سے سب سے آخری آیت پیش کریں۔ ورنہ دعویٰ ودلیل میں انطباق نہ رہے گا۔

④ قرآن میں جہاں کہیں غیر اللہ کو علم غیب کا اعطاء معلوم ہوتا ہے وہاں ایجابِ جزئی ہے اور جہاں نفی ہے وہاں رفعِ ایجاب کلی ہے۔ اس تقریر پر قرآنی آیات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ ذاتی وعطائی کی تطبیق ہر جگہ جاری نہیں ہو سکتی۔

⑤ **کل** اور **ما** اپنے عموم پر قطعی نہیں۔ جو دلائل اہلِ بدعت پیش کرتے ہیں ان میں جہاں کہیں ''کل'' کا لفظ وارد ہوا ہے وہاں استغراقِ حقیقی نہیں اور نہ ہی یہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ غیر متناہی علوم کا حصول مخلوق کے لیے محالِ عقلی وشرعی ہے لہٰذا ''کل'' سے مراد امور کثیرہ ہیں۔

''کل'' بول کر کثیر مراد لینا عام شائع وذائع ہے۔ **قال اللہ تعالیٰ ﴿یجبی الیه ثمرات کل شیئ﴾** (سورۂ قصص) ظاہر ہے کہ مکہ مکرمہ میں دنیا کے تمام ثمرات نہیں آتے کہ کوئی بھی خارج نہ رہے۔ اسی طرح بلقیس سے متعلق ارشاد ہے **﴿اوتیت من کل شیئ﴾** اور ذوالقرنین کے متعلق فرمایا **﴿واتیناہ من کل شی سببا﴾** حالانکہ موجودہ زمانہ کی ایجادات ان کے پاس نہ تھیں۔ اسی طرح **﴿وعلی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق﴾** میں استغراق نہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ لفظ **کل** کے اس اطلاق کے متعلق امام الحدیث والفقہ حضرت عبداللہ بن مبارک کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔ **جائز فی کلام العرب اذا صام اکثر الشهر صام کله** الخ (ترمذی)

خود مولوی احمد رضا خان صاحب نے بھی اس اطلاق کا اقرار کیا ہے۔ چنانچہ اپنے فتاویٰ میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔ کبھی **"کل"** سے مراد اکثر ہوتی ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۷۳۷ ج ۱)

اسی طرح **من وما** کے متعلق صاحبِ منار ماتن نور الانوار فرماتے ہیں **"من ومايحتملان العموم والخصوص."**

قرآن کریم میں بھی خصوص کے لیے مستعمل ہیں۔ چنانچہ یہود کے متعلق ارشاد ہے **﴿وعلمتم مالم تعلموا﴾** (انعام رکوع ۱۱) **﴿ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون﴾** (بقرہ ۱۸)

اہلِ بدعت عموماً اس قسم کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں جو کہ مراد میں قطعی نہیں۔ اسی طرح جو حدیث پیش کریں گے وہ علاوہ ظنّی الثبوت ہونے کے ظنّی الدّ لالۃ بھی ہوگی۔ لہٰذا نصوصِ قرآنیہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوگی۔

اہل بدعت کی مستدل آیات میں جہاں "ما" واقع ہے، اگر اسے عام لیا جائے تو خود ان کے دعویٰ اور دلیل میں انطباق نہیں رہتا۔ کیونکہ ان کا دعویٰ خاص پیدائشِ عالم سے لے کر قیامت تک کے مغیبات کے علم کا ہے۔ جمیع مغیبات کا دعویٰ نہیں کرتے، کما سیجیٔ۔ اور اگر "ما" کو خاص کرتے ہیں تو خاص کے بہت سے افراد ہیں، متعین مراد اس سے کیسے ثابت ہوئی؟

علمِ غیب کی نفی سے متعلق اہل بدعت کے پیشواؤں کی عبارات:

① فاضل بریلوی الدولۃ المکیۃ کی نظر ثالث میں فرماتے ہیں:

"العلم الذاتي والمطلق المحيط التفصيلي مختص بالله تعالىٰ."

② اسی کتاب مذکور کی نظر خامس میں ہے:

"لانقول بمساواة علم الله تعالىٰ ولابحصوله بالاستقلال ولانثبت بعطاء الله تعالىٰ الاالبعض."

③ نعیم الدین مرادآبادی الکلمۃ العلیاص ۳ میں فرماتے ہیں:

"جمیع اشیاء جملہ کائنات یعنی تمام حاضرہ وغائبہ کا علم عطا فرمایا۔ بدء الخلق یعنی ابتداءِ آفرینش سے دخولِ جنت ودوزخ تک سب مثلِ کفِ دست ظاہر کر دکھایا۔"

④ بحوالۂ بالا

''واضح رہے کہ حضور ﷺ کے لیے نہ ہم جمیع غیوب غیر متناہیہ کا علم ثابت کرتے ہیں نہ جملہ معلومات الٰہیہ کا۔''

پس اہلِ بدعت پر لازم ہے کہ اپنے اس مخصوص دعوے پر کوئی ایسی دلیل پیش کریں جو اس سے منطبق ہو۔ **ودونہ خرط القتاد فقط والحمدللّٰہ اولًا واٰخرًا. ربنالاتزغ قلوبنا بعداذھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمةً انک انت الوھاب.**

باب بلا ترجمة ص ۱۲

ترکِ ترجمہ کی مختلف توجیہات بیان کی گئی ہیں:

① یہ باب سابق کے لیے بمنزلۂ فصل ہے اور اس کے متعلقات میں سے ہے۔ باب سابق میں ایمان، اسلام و دین کا اتحاد ثابت کیا تھا۔ اسی طرح اس باب میں قول ہرقل **ھل یرتد احد سخطه لدینه بعد ان یدخل فیه فزعمت ان لا و کذلک الایمان** الخ سے دین و ایمان کا اتحاد ثابت ہوتا ہے۔

② ابواب سابقہ میں **زیادة الایمان ونقصانه** کا اثبات تھا، اسی طرح اس باب میں بھی **حین تخالط بشاشته القلوب** سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

③ ابواب سابقہ میں نفس ایمان یا اجزاء ایمان کے اعتبار سے زیادة ونقص کا بیان تھا اور اس باب میں زیادة فی نفس الایمان کے ساتھ زیادہ بحسب اہل الایمان کا بھی ثبوت ہے چنانچہ **حین تخالط بشاشته القلوب** سے **زیادة فی نفس الایمان** اور **سألتک ھل یزیدون ام ینقصون فزعمت انهم یزیدون و کذلک الایمان حتی یتم** سے زیادہ باعتبار اہلِ ایمان ثابت ہوئی۔

باب فضل من استبرأ لدینه ص ۱۳

﴿**الحرام بین والحلال بین** الخ﴾ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

① بعض حرام وحلال کو شریعت نے واضح کر دیا ہے اور کچھ اشیاء حلال وحرام کے درمیان مشتبہ ہیں۔ یعنی ان کے متعلق کوئی علمِ یقین نہیں۔ ممکن ہے کہ یہ دین کے اعتبار سے حرام ہوں۔ اس لیے جو ان میں واقع ہوگا اس

کا دین اور عزت محفوظ نہ رہے گی۔ دین کا محفوظ نہ رہنا تو ظاہر ہے اس کے ساتھ کبھی عزت بھی خاک میں مل جاتی ہے۔ مثلاً خلوت بالاجنبیہ میں اگرچہ بری نیت نہ ہو مگر ہر شخص اسے متہم کرے گا۔

روی البخاری رحمہ اللّٰہ تعالیٰ عن علی بن الحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان صفية زوج النبی ﷺ اخبرته انها جاءت الی رسول اللّٰہ ﷺ تزوره فی اعتكافه فی المسجد فی العشر الاواخر من رمضان فتحدثت عنده ساعةً ثم قامت تنقلب فقام النبی ﷺ معها يقبلها حتی اذا بلغت باب المسجد عند باب ام سلمة مرّ رجلان من الانصار فسلّما علی رسول اللّٰہ ﷺ فقال لهما النبی ﷺ علی رسلكما انما هی صفية بنت حيی فقالا سبحان اللّٰہ يارسول اللّٰہ و كبر عليهما فقال النبی ﷺ ان الشيطن يبلغ من الانسان مبلغ الدم وانی خشيت ان يقذف فی قلوبكما شيئًا.

② جن لوگوں کا قلب سلیم ہے اللہ تعالیٰ نے ان میں ایسی بصیرت رکھ دی ہے کہ انھیں حلال وحرام میں امتیاز ہوجاتا ہے۔ جس کی وجہ سے حلّت وحرمت کا یقین ہوجاتا ہے، کوئی کھٹکا باقی نہیں رہتا۔ اور جس کام میں ذرا بھی کھٹکا ہو اس سے اجتناب کرتے ہیں۔ کما قال النبی ﷺ دع ما يريبک الی ما لا يريبک

﴿قوله المشتبهات﴾ جاء فيه خمس روايات. الاولیٰ مشتبهات علی وزن مفتعلات بكسر العين. الثانية متشبّهات علی وزن متفعّلات بكسر العين. الثالثة مشبَّهات المبنی للمفعول من التفعيل. الرابعة علی صيغة الفاعل من التفعيل. الخامسة علی صيغة الفاعل من الافعال. قاله العينی رحمه اللّٰہ تعالیٰ وقال الحافظ رحمه اللّٰہ تعالیٰ ورواه الدارمی عن ابی نعيم شيخ البخاری فيه بلفظ وبينهما متشابهات.

اسباب شبہ:

① مجتہد کے نزدیک ادلّہ متعارض ہوں اور ترجیح نہ دے سکے۔ مثلاً ماء مشکوک واقع میں یقیناً یا طاہر ہے یا نجس مگر تعارض ادلّہ سے شبہ ہوگیا۔

② اختلاف مجتہدین کی وجہ سے غیر مجتہد کو شبہہ ہوجائے یا اختلافِ علماء کی وجہ سے عامی شبہ میں پڑ جائے۔ مجتہد اور عالم کو کچھ شبہ نہیں۔

اگر حرمت اور وجوب کا اختلاف ہو جیسے فاتحہ خلف الامام، تو احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسی اختلاف

سے بچنے کے لیے حضرت گنگوہی قدس سرہ خود امام بنتے تھے۔ اور اگر حلت وحرمت کا اختلاف ہے تو ترک اولیٰ ہے۔

③ تحقیق مناط میں شبہ ہو، مثلاً دار الحرب ودار الاسلام کے احکام مختلف ہیں مگر کسی ملک کے دار الاسلام یا دار الحرب ہونے میں شبہ ہو۔

④ خود شریعت نے کسی چیز کو مشتبہ یعنی ذو وجہین بنادیا ہو، جیسے مکروہ تنزیہی کو من وجہ حرام سے مشابہت ہے اور من وجہ حلال سے۔

﴿قولہ الا ان فی الجسد مضغة الخ﴾ اگر قلب میں خوف وخشیت ہے تو جملہ مشتبہات سے حذر کریگا۔ اطباء کے نزدیک قلب ایک صنوبری شکل کا مضغہ متحرکہ ہے جو تمام اشیاء کا منبع ہے اور شرع میں قلب لطائف الٰہیہ میں سے ایک لطیفہ ہے جس کا مرکز قلب مادی ہے۔ پس یہاں مضغہ سے وہ قوت مراد ہے جس کا محل یہ گوشت کا ٹکڑا ہے جو تمام خیر وشر کا منبع ہے۔

محل العقل

قال العینی رحمه الله تعالیٰ واحتجّ جماعة بهذا الحديث وبنحو قوله تعالیٰ ﴿لهم قلوب لايعقلون بها﴾ على ان العقل فی القلب لافی الرأس قلت فيه خلاف مشهور فمذهب الشافعية و المتكلمين انه فی القلب ومذهب ابی حنيفة رضی الله تعالیٰ عنه انه فی الدماغ وحكی الاول عن الفلاسفة والثانی عن الاطباء واحتجّ بانه اذا فسد الدماغ فسدالعقل وقال ابن بطال وفی هذا الحديث ان العقل انما هو فی القلب ومافی الرأس منه فانما هو عن القلب وقال النووی ليس فيه دلالة على ان العقل فی القلب.

بظاہر نصوص ﴿من كان له قلب اوالقی السمع وهوشهيد۔ ام علی قلوب اقفالها﴾ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تائید کرتی ہیں۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حقیقۃً محل عقل قلب ہے۔ مگر قلب ودماغ میں اس قدر اتصال ہے کہ قلب سے فوراً دماغ میں آثار ظاہر ہوجاتے ہیں، جیسے بٹن دبانے سے فوراً قمقمے میں روشنی آجاتی ہے۔ اسی لیے امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے دماغ کو محل عقل فرمایا۔ شاہ صاحب قدس سرہ کا یہ قولِ ابن بطال کے قولِ مذکور کی تشریح ہے۔

﴿قوله عن ابی جمرة﴾ هو نظربن عمران بن نوح بن مخلد الضبعی بضم الضاد المعجمة وفتح

الموحدة من بنى ضبيعة بضم اوله مصغرا وهم بطن من عبدالقيس .

﴿**قوله كنت اقعد مع ابن عباس**﴾ يعنى زمن ولايته البصرة من قبل على بن ابى طالب رضى الله تعالىٰ عنه.

بين المصنف رحمه الله تعالىٰ فى كتاب العلم السبب فى اكرام ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهماولفظه كنت اترجم بين ابن عباس وبين الناس قال ابن الصلاح اصل الترجمة التعبير عن لغة بلغة وعندى ههنا اعمّ من ذلك وانه كان يبلغ كلام ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما الى من خفى عليه ويبلغه كلامهم امّاالزحام اولقصورفهم وقيل كان يتكلم بالفارسية وكان يترجم لابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما عن من تكلم بها.

مسألة الاجرة على التعليم :

﴿**قوله اجعل لك سهمامن مالى**﴾ استنبط منه ابن التين جواز اخذالاجرة على التعليم وفيه نظر لاحتمال ان يكون اعطاء ه ذلك بسبب الرؤيا التى راٰها فى العمرة قبل الحج انه قبل حجه وعمرته وكان تمتّعه على فتواه فسربه كما روى عنه المصنف فى كتاب الحج قال تمتعت فنهانى ناس فسالت ابن عباس فامرنى فرأيت فى المنام كان رجلا يقول لى حج مبرورو وعمرة متقبلة فاخبرت ابن عباس فقال سنة النبى ﷺ ثم قال لى اقم عندى واجعل لك سهما من مالى قال شعبة فقلت لم فقال للرؤيا التى رأيت.

حديث وفدعبدالقيس مع ماله وماعليه :

﴿**قوله ان وفدعبدالقيس**﴾ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ حدیث ابو جمرة کے سامنے اس لیے بیان فرمائی کہ ابو جمرہ قبیلہ عبدالقیس سے تھے۔ مگر صحیح مسلم کی روایت میں ہے فاتته امرأة تسأله عن نبيذالجر فقال ان وفدعبدالقيس، الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی عورت کے سوال کے جواب میں یہ حدیث بیان فرمائی۔ یہ وفد دو بار آیا ہے۔ پہلے ۸ھ میں فتح مکہ سے قبل پھر عام الوفود یعنی ۹ھ میں، فتح الباری ص ٦٧ ج ۸ میں وفادة اولیٰ ۵ھ یا اس سے قبل اور فیض الباری وفادة اولیٰ ٦ھ اور ثانیہ ۸ھ میں تحریر ہے۔ مگر فتح وفیض کے قول کا ماٴخذ نہیں ملا۔

عدم جوازالجمعة فی القریٰ:

مسجد نبوی کے بعد سب سے پہلے جواثی میں مسجد عبدالقیس میں جمعہ قائم ہوا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سن پانچ یا چھ

بلکہ بقول مشہور ۸ھ تک سوائے مسجد نبوی کے کہیں جمعہ نہ ہوتا تھا۔

یہ احناف کے لیے عدم صحت جمعہ فی القریٰ پر بین دلیل ہے۔ اشج عصری اس وفد کے امیر تھے۔ ان کا نام منذر تھا۔ ان کے چہرے پر کچھ نشان تھا، اس لیے اشج سے ملقب ہوئے۔

﴿قوله ربيعة﴾ نزار کے چار بیٹے تھے، ربیعہ، مضر، انمار، زید۔
ربیعہ کو باپ کے ترکہ سے خیل ملے تھے اور مضر کو سونا ملا تھا۔ اس لیے ربیعہ خیل اور مضر حمراء کے لقب سے مشہور ہو گئے۔ حضور اکرم ﷺ قبیلہ مضر سے تھے۔

﴿قوله غير خزايا ولا ندامىٰ﴾ خزايا جمع خزيان على القياس. وندامىٰ جمع نادم على غير قياس اتباعا للخزايا للمشاكلة والتحسين كماقالوا العشايا والغدايا وغداه جمعه غدوات لكنه اتبع وذكر الجوهرى والقزار وغيرهما ان ندامىٰ جمع ندمان وهولغة فى نادم فجمعه المذكور على هذا قياس.

قال العينى رحمه الله تعالىٰ معناه لم يكن منكم تأخر الاسلام ولا اصابكم قتال ولا سبى ولا اسر وماشبهه مماتستحيون منه اوتذلون اوتفضحون بسببه اوتندمون عليه.

اسلام وفد عبد القیس قبل وفودہم:

وهذا يدل على انهم اسلموا قبل وفودهم الى النبى ﷺ ويدل عليه ايضاً قولهم يا رسول الله.

﴿قوله الشهر الحرام﴾ وفي بعض الروايات شهر الحرام من اضافة الموصوف الى الصفة كصلوٰة الاولىٰ ومسجد الجامع والبصريون يمنعونها ويؤولون ذلك على حذف مضاف اى صلوة الساعة الاولىٰ ومسجد المكان الجامع وشهر الوقت الحرام.

والمراد الجنس فيشمل الاربعة الحرم ويؤيده رواية قرة عند المؤلف فى المغازى بلفظ الا فى اشهر الحرم ورواية حماد بن زيد عنده فى المناقب الافى كل شهر حرام وقيل اللام للعهد والمراد شهر رجب وفى رواية للبيهقى التصريح به وكانت مضر تبالغ فى تعظيم شهر رجب فلهذا اضيف اليهم فى حديث ابى بكرة حيث قال رجب مضر كماسيأتى والظاهر انهم كانوا يخصونه بمزيد التعظيم مع تحريمهم القتال فى الاشهر الثلاثة الاخرى الاانهم ربماانسوها بخلافه.

﴿قوله عن الاشربة﴾ شراب کی حرمت ان کو پہلے سے معلوم تھی۔ لہٰذا ظروف نبیذ سے متعلق سوال ہے۔

﴿قوله فامرهم باربع﴾ الحكمة فى الاجمال قبل التفسير: قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ الحكمة فى الاجمال بالعدد قبل التفسير ان تتشوف النفس الى التفصيل ثم تسكن اليه و ان يحصل حفظها للسامع فاذا نسي شيئا من تفاصيلها طلب نفسه بالعدد فاذا لم يستوف العدد الذى فى حفظه علم انه قدم فاته بعض ماسمع (اھ)

اشکال:

واستشكل قوله امرهم باربع مع ذكر خمسة.

جواب:

① قال ابن التين لايمتنع الزيادة اذا حصل الوفاء بوعد الاربع.

② وقال ابن بطال وتبعه القاضى عياض بزيادة الخامسة وهى اداء الخمس لانهم كانوا مجاورين لكفار مضر وكانوا اهل جهاد وغنائم.

③ وقال القاضى ابوبكر ابن العربى انه عد الصلوة والزكوٰة واحدة لانها قرينتها فى كتاب الله تعالىٰ او ان اداء الخمس داخل فى عموم ايتاء الزكوٰة والجامع بينهما اخراج مال معين فى حال دون حال.

④ وعن البيضاوى رحمه الله تعالىٰ ان الخمسة تفسير للايمان وهو احد الاربعة المأمور بها والثلاثة الباقية حذفها الراوى نسيانا او اختصارا.

وردّ اولًا بان اتفاق سائر الرواة على النسيان او الاختصار بحيث لم يذكرها احد بعيد جدا.

وثانيا بانكم تقولون بجزئية سائر الاعمال فالثلاثة الباقية ماهى؟

وثالثاً بانه وقع فى رواية حماد بن زيد عن ابى جمرة اٰمركم باربع الايمان بالله شهادة ان لا اله الا الله وعقد واحدة وهو يدل على ان الشهادة احدى الاربع. واجيب بان عقد الواحدة كان لاشارة التوحيد.

وردّ بانها تكون بالرفع لا بالعقد.

⑤ وقال القرطبى والطيبى رحمه الله تعالىٰ ان الاربعة اقام الصلوٰة الى اٰخره وذكر الشهادتين

تبرکا بهما کمافی قوله تعالی ﴿ واعلموا ان ماغنمتم من شیئ فان لله خمسه.﴾ لان القوم کانوا مؤمنین ولکن کانوا ربما یظنون ان الایمان مقصور علی شهادتین کماکان فی صدرالاسلام.

وعورض بماذکرنا فی روایة حماد بن زید عن ابی جمرة من قوله وعقدواحدة وعندالبخاری رحمه اللهفی الزکوة الایمان بالله ثم فسرهالهم بشهادةان لااله الاالله وهویدل ایضًا علی عدها فی الاربع لانه اعادالضمیر فی قوله فسرها مؤنثاً فیعود علی الاربع ولواراد تفسیر الایمان لاعاد مذکرا.

قال السندی رحمه الله تعالیٰ وضمیر فسرها للایمان باعتبار انه عبارة عن الاربع وتفسیر الایمان بالاربع باعتبار اطلاقه علی الاسلام واما الایمان بمعنی التصدیق فهوکان معلوما للقوم حاصلاً لهم ولذٰلک لم یذکره والله تعالیٰ اعلم.

⑥ وقال ابوعبدالله الابیّ و اتم جواب فی مسألة ماذکره ابن الصلاح من ان قوله وان تؤدوا الخ معطوف علی اربع ای امرهم باربع وباعطاء الخمس وانما کان اتم لان به تتفق الطرق ویرتفع الاشکال (اه)

وجہ عدم ذکرالحج:

① قال القاضی عیاض ولم یذکرالحج لانه لم یکن فرض هوالمعتمد.

② وقال الحافظ رحمه الله تعالیٰ یمکن ان یقال انه انمااخبرهم ببعض الاوامر لکونه سألوه ان یخبرهم بمایدخلون بفعله الجنة فاقتصرلهم علی ما یمکنهم فعله فی الحال ولم یقصد اعلامهم بجمیع الاحکام التی تجب علیهم فعلاوترکاویدل علی ذلک اقتصاره فی المناهی علی الانتباذ فی الاوعیة مع ان فی المناهی ماهو اشد فی التحریم من الانتباه ذلکن قد اقتصر علیها لکثرة تعاطیهم لها.

واما ماوقع فی کتاب الصیام من السنن الکبریٰ للبیهقی من طریق ابی قلابة الرقاشی عن ابی زیدالهروتی عن قرة فی هذا الحدیث من زیادة ذکرالحج ولفظه وتحجوا البیت الحرام ولم یعرض لعددفهی روایة شاذة وقداخرجه الشیخان ومن استخرج علیهما والنسائی وابن خزیمة وابن حبان من طریق قرة لم یذکراحدمنهم الحج وابوقلابة تغیرحفظه فی اخرامره فلعل هذا مما حدّث به فی التغیر.

وهذا بالنسبة لرواية ابی جمرة وقد ورد ذكر الحج ايضا فی مسند الامام احمد من رواية ابان العطار عن قتادة عن سعيد بن المسيب وعن عكرمة عن ابن عباس رضی الله تعالىٰ عنهما فی قصة وفد عبد القيس وعلى تقدير ان يكون ذكر الحج فيه محفوظا فيجمع فی الجواب عنه بين الجوابين المتقدمين فيقال المراد بالاربع ماعدا الشهادتين واداء الخمس والله اعلم.

③ قال العبد الضعيف الصحيح ان الحج فرض فی السنة السادسة ووفادتهم الاولىٰ فی السّنة الثامنة قبل فتح مكة ولكنا لو سلمنا صحة ماتقدم عن الفتح والفيض من ان الوفادة الاولىٰ كانت فی السنة السادسة او الخامسة او قبلها فالاحسن فی الجواب ان يقال انه لم يذكر الحج فی المرة الاولىٰ لانه لم يكن فرض حينئذ وذكره فی الوفادة الثانية.

﴿قوله ما الايمان بالله وحده﴾ اس کی تشریح شہادتین سے بیان فرمائی تاکہ معلوم ہوجائے کہ بدون اس کے ایمان باللہ معتبر نہیں۔

ایمان باللہ تمام تشریعات پر ایمان کو متضمن ہے:

ایمان باللہ ایمان بالرّسول ﷺ کو متضمن ہے اور ایمان بالرّسول ﷺ تمام تشریعیات کو مستلزم ہے۔

صحیح بخاری کی بعض روایات میں صرف شہادۃ انْ لا الٰه الا اللّٰه کا ذکر ہے۔

جواب میں حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، والمراد فی قوله شهادة ان لا اله الا اللّٰه ای و ان محمّدا رسول اللّٰه (الی قوله) والاقتصار على شهادة ان لا اله الّا اللّٰه على ارادة الشهادتين معا لكونها صارت علمًا على ذلك.

﴿قوله و اقام الصّلوٰة﴾ مجرور عطفا على الايمان وتفسيره قد تم على ذكر الشهادتين او مرفوع عطفا على الشهادة فيكون داخلا فی تفسير الايمان وهو الاوفق لغرض المؤلف رحمه الله تعالىٰ.

﴿قوله و نهاهم عن اربع﴾ ای عن الانتباذ فيها لانه اوعية تسرع بالاشتداد فيما لستنقع لانها غليظة لايترشح منها الماء ولاينفذ فيها الهواء فلعلها تغير النقيع فی زمان قليل فيكون مسكرا ويتناوله صاحبه على غفلة بخلاف السقاء فان التغير فيه يحدث على مهل بل اذا صار مسكرا شقه غالبا.

الرخصة فی الانتباذ فی کل وعاء:

ثم ثبتت الرخصة فی الانتباذ فی کل وعاء مع النهی عن شرب کل مسکر ففی صحیح مسلم کنت نهیتکم عن الانتباذ الا فی الاسقیة فانتبذوا فی کل وعاء ولاتشربوا مسکرا.

وقیل هذه الظروف کانت مختصة بالخمر فلماحرمت الخمر حرم النبی ﷺ استعمال هذه الظروف اما لان فی استعمالها تشبها بشرب الخمر وتذکیرا له واما لانه هذه الظروف کانت فیها اثرالخمر فلما مضت مدة اباح النبی ﷺ استعمال هذه الظروف فان اثرالخمر زال عنها وایضا فی ابتداء تحریم شیئ یبالغ ویشد لیترکه الناس مرة فاذا ترکه الناس واستقر الامر یزول التشدید بعدحصول المقصود وذهب مالک واحمد رحمهما الله تعالیٰ الی ان تحریم الانتباذ فی هذه الظروف باق لم ینسخ لان ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما لمااستفتته امرأة عن نبیذ الجر کمافی روایة مسلم ذکرهذا الحدیث فلونسخ لَمْ یذکره ویردّ بانه لم یبلغه النسخ فلایکون ایراده له حجة علی من بلغه.

﴿قوله الحنتم﴾ بفتح المهملة وسکون النون وفتح المثناةالفوقاینیة وهی الجرة (روغنی گھڑا).

﴿قوله والدباء﴾ بضم المهملة وتشدیدالموحدةو المدالیقطین الیابس.

﴿قوله والنقیر﴾ بفتح النون وکسرالقاف وهومابنقر فی اصل النخلة فیوعی فیه.

﴿قوله والمزفت﴾ ماطلی بالزفت

﴿قوله المقیر﴾ بالقاف والمثناة التحتانیة المشددةالمفتوحة ماطلی بالقار ویقال له القیر وهو نبت یحرق اذا یبس تطلی به السفن وغیرهما کماتطلی بالزفت.

قال فی فیض الباری والمزفت وهوالمقیر والقیر والقارواحد والزفت لیست ترجمته (دال) کما فی الغیاث بل هونوع من الدهن یجلب من البصرة.

باب ماجاء ان الاعمال بالنیة والحسنة ص ۱۳

اس سے کرامیہ پر رد مقصود ہے، جو صرف اقرار باللسان کو ایمان کہتے ہیں۔ رد کی تقریر یوں ہوگی۔

الایمان عمل وکل عمل لابدله من النیة فالایمان لابدله من النیة.

﴿قولہ حسبہ﴾ عام طور پر اس کے معنی نیت کے کیے جاتے ہیں۔ مگر حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے استحضار نیت فرمایا ہے۔

﴿قوله شاكلته﴾ قال فى فيض البارى فسره المصنف رحمه الله تعالىٰ بالنية واصل معناه على مناسبة طبعية فالانسان انما يعمل على طريقة طبعية ومناسبتها كيفما خلقت وطبعت فمن طبع على السعادة يعمل لها ومن طبع على الشقاوة يعمل لها.

﴿قوله ولكن جهادونية﴾ هو قطعة من حديث لابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما اوله لاهجرة بعد الفتح ولكن جهادونية واذا استنفرتم فانفروا. والمعنى ان تحصيل الخير بسبب الهجرة قدانقطع بفتح مكة ولكن حصلوه فى الجهادونية صالحة وفيه الحثّ على نية الخير مطلقا وانه يثاب على النية.

وجهاد مرفوع على انه خبرمبتدأ محذوف اى ولكن طلب الخير جهادونية.

لماعقدالباب على ثلاث تراجم ذكرلكل ترجمة مايطابقها من الكلام بعد قوله فدخل فيه الأيمان و الوضوء والصلوة والزكوٰة والحج والصوم والاحكام.

فقوله وقال تعالىٰ "قل كل يعمل على شاكلته" لقوله "انّ الاعمال بالنية".

وقوله قال النبى ﷺ "ولكن جهادونية" لقوله "لكل امرأى مانوى"

وقوله "ونفقة الرجل على اهله يحْتسبها صدقة" لقوله "والحسبة."

ولذلک ذكرثلاثة احاديث

فحديث عمررضى الله تعالىٰ عنه لقوله الاعمال بالنية.

وحديث ابى مسعود رضى الله تعالىٰ عنه لقوله والحسبة.

وحديث سعد بن ابى وقاص رضى الله تعالىٰ عنه لقوله ولكل امرأى مانوىٰ

قاله العينى رحمه الله تعالىٰ.

باب قول النبىّ ﷺ الدّين النصيحة للّٰه الخ

﴿قوله الدين النصيحة﴾ قال العينى رحمه اللّٰه تعالىٰ هذا التركيب يفيد القصروالحصر

لان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يستفاد ذلک منهما.

وحقق فی فيض الباری ان هذا التركيب يفيد قصر المبتدأ علی الخبر والناس يفهمون قصر الخبر علی المبتدأ.

قال المازری النصيحة مشتقة من نصحت العسل اذا صفيته يقال نصح الشی اذا خلص ونصح له القول اذا اخلصه له او مشتقة من النصح وهی الخياطة بالمنصحة وهی الابرة والمعنی انه لم يلم شعث اخيه بالنصح كما تلم المنصحة ومنه التوبة النصوح كان الذنب يمزق الدين والتوبة تخيطه.

قال العبد الضعيف فالاحسن ان تفسير النصيحة بمجموع المعنيين المذكورين ای الاتصال والتعلق مع الخلوص والصفاء.

حدثنا ابو النعمان:

﴿**قوله يوم مات المغيرة بن شعبة**﴾ كان والياً علی الكوفة فی خلافة معاوية رضی اللّٰہ تعالیٰ عنهما وكانت وفاته سنة خمسين من الهجرة.

وخطب الجرير لان الغالب ان وفاة الامراء تؤدی الی الاضطراب والفتنة ولاسيما ما كان عليه اهل الكوفة اذذاک من مخالفة ولاة الامور.

﴿**قوله حتی يأتيكم امير، ص١٤**﴾ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زیاد کو امیر بنا کر بھیجا تھا۔ بین السطور لکھا ہے کہ خود جریر مراد ہیں۔ یہ صحیح نہیں۔ اس غلطی کا منشاء یہ ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ حضرت مغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جریر کو قائم مقام بنانے کی وصیت کی تھی۔

اولاً تو اس خبر کی صحت میں کلام ہے۔ ثانیاً اس وصیت کا ایفاء ضروری نہ تھا۔

﴿**قوله هذا المسجد**﴾ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں خطبہ دیا ہوگا اور وہی مسجد کوفہ مراد ہوگی۔ مگر طبرانی کی روایت میں ''ورب الکعبۃ'' کے الفاظ ہیں۔ جس سے ثابت ہوا کہ ہذا المسجد سے مسجد حرام مراد ہے۔ حاضر فی الذہن ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اشارہ کردیا۔

قال الشيخ مولانا محمد زكريا دامت بركاتهم ثم البراعة عند الحافظ رحمه اللّٰہ تعالیٰ فی قوله ثم

استغفر ونزل فان النزول اشارة الی انقراض الخطبة وختمها والاجه عندی فی ذکر موت الامیر فان الموت یذکّر الموت ولله درّ القائل

واذا سمعت بهالک فتیقنن ان السبیل سبیله فتزودِ

کتاب العلم

﴿قوله تعالیٰ یرفع اللّٰه الذین اٰمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات﴾

اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق ہے۔ ﴿یاایھا الذین اٰمنوا اذا قیل لکم تفسحوا فی المجالس فافسحوا یفسح اللّٰه لکم و اذا قیل انشزوا فانشزوا یرفع اللّٰه الذین اٰمنوا منکم... الخ﴾

اس سے ثابت ہوا ایمان و علم کی وجہ سے درجات بلند ہوتے ہیں۔

"الذین اٰمنوا منکم" پر "والذین اوتوا العلم درجات" کا عطف **تخصیص بعد التعمیم** ہے جو اہتمامِ شان کا فائدہ دیتی ہے پس اس سے علم کی فضیلت ثابت ہوئی۔ چونکہ ایمان علم سے بھی افضل ہے اس لیے اسے مقدم ذکر فرمایا۔

اس سے صحیح بخاری کی حسن ترتیب کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ کتاب الایمان کو کتاب العلم پر مقدم رکھا۔ بدون ایمان کے علم غیر نافع ہے۔ کما قال اللّٰه تعالیٰ ﴿یتعلمون مایضرھم ولاینفعھم﴾ ایک معمولی ایماندار بے ایمان متبحر عالم سے لاکھوں درجہ افضل ہے۔

﴿قوله تعالیٰ و اللّٰه بما تعملون خبیر﴾ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ علم خود مقصود نہیں مقصود عمل ہے بلکہ علم بھی عمل ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ عمل کے اعتبار سے علم کے متفاوت درجات ہیں۔

﴿قوله ربِّ زدنی علما﴾ اس سے فضلِ علم یوں ثابت ہوتا ہے کہ سید الانبیاء علیہم السلام جنھیں علم الاولین والآخرین عطا کیا گیا ہے، انھیں بھی طلبِ زیادۃ علم کی تلقین کی جا رہی ہے۔ معلوم ہوا کہ علم بہت بڑی دولت ہے۔

رفع الاشکال عن قوله تعالیٰ وقل ربِّ زدنی علمًا

اشکال: جب حضور اکرم ﷺ کا علم اکمل واتم تھا تو طلب زیادۃ کے کیا معنیٰ؟

جواب: یہاں علم سے معارفِ الٰہیہ کے وہ درجات مراد ہیں جن کی کوئی انتہاء نہیں۔

یہاں ترجمۃ الباب کے تحت کوئی حدیث نہیں لائے۔ جس سے طلباء حدیث کا امتحان اور تمرین و تشحیذ اذہان مقصود

ہے کہ اس کے مناسب کوئی روایت از خود تلاش کریں۔

باب من سئل علمًا وهو مشتغل فی حديثه الخ

محصله التنبيه على ادب العالم والمتعلم. اما العالم فلما تضمنه من ترك زجر السائل بل ادّبه بالاعراض عنه اولاً حتى استوفى ما كان فيه ثم رجع الى جوابه واما المتعلم فلما تضمنه من ادب السائل ان لايسأل العالم وهو مشتغل بغيره لانّ حق الاول مقدم.

ہر سوال کا جواب فوراً دینا ضروری نہیں:

معلوم ہوا کہ ہر سوال کا فوراً جواب دینا ضروری نہیں بلکہ حسبِ موقع ومصلحت جواب دیا جائے۔ اثناء کلام ہی میں جواب دے کر کلام سابق کی تکمیل کرے یا کلام سے فارغ ہو کر جواب دے یا کسی مصلحت کی بناء پر اس وقت خاموشی اختیار کرلے اور بعد میں موقع پانے پر جواب دے۔

چنانچہ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ کے خادم نے ایک دفعہ سوال کیا کہ لوگ بزرگوں کی قبر کے پاس دفن ہونا کیوں پسند کرتے ہیں؟ اس پر مولانا خاموش رہے۔ ایک روز خادم پنکھا جھل رہا تھا، فرمایا کہ پنکھا کس کے لیے جھل رہے ہو؟ عرض کیا کہ آپ کے لیے فرمایا کہ اس کی ہوا قریب بیٹھنے والوں کو بھی پہنچتی ہے یا نہیں؟ عرض کیا پہنچتی ہے۔ فرمایا کہ یہی آپ کے سوال کا جواب ہے کہ رحمت کی ہوائیں جو قبور اولیاء پر چلتی ہیں ان سے آس پاس کے لوگ بھی مستفید ہوتے ہیں۔

جب یہ جانتا ہو کہ سائل میں سمجھنے کی صلاحیت نہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ بالکل ہی جواب نہ دے مگر ایسے موقع پر عذر کر دینا چاہیے تا کہ کوئی تکبر پر محمول نہ کرے۔

﴿قوله فاذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة﴾ یہ جواب علی اسلوب الحکیم ہے کہ سوال تو وقت قیامت کا تھا اور جواب میں اَمارات قیامت بیان فرما رہے ہیں۔ اس کی نظیر ہے ﴿يسئلونك عن الاهلّة قل هى مواقيت للنّاس﴾ اس میں سوال تو اہلّہ کے گھٹنے اور بڑھنے کے سبب وعلت سے متعلق تھا۔ مگر جواب میں اس کی حکمت بیان فرما رہے ہیں۔ اسی طرح (يسئلونك ماذا ينفقون۔) میں سوال ہے کہ کیا خرچ کریں؟ اور جواب ﴿قل ما انفقتم من خير﴾ الخ مصارف کا بیان ہے۔

اسے جواب علی اسلوب الحکیم کہا جاتا ہے۔ جس میں سائل کو متنبہ کیا جاتا ہے کہ جو امر تم نے دریافت کیا وہ قابل سوال نہ تھا، قابلِ دریافت یہ امر تھا جو ہم بتا رہے ہیں۔

﴿قوله اذا وسد الامر الی غیر اهله فانتظر الساعة﴾ سنن ترمذی میں روایت ہے:

اذا کان امرائکم خیارکم واغنیائکم سمحائکم وامورکم شوریٰ بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها واذا کان امرائکم شرارکم واغنیائکم بخلائکم وامورکم الی نسائکم فبطن الارض خیر لکم من ظهرها.

باب من رفع صوته بالعلم ص ۱۴

ترجمة الباب سے مقصد یہ ہے کہ عند الضرورۃ رفع الصوت بالعلم جائز ہے۔

شبہ ہوتا تھا کہ جب حضور اکرم ﷺ کی مجلس میں حتیٰ کہ روضۂ اطہر کے پاس اور مذاکرۂ حدیث کے وقت رفعِ صوت ممنوع ہے کما مر۔ تو شاید کسی حال میں بھی رفع صوت جائز نہ ہو۔

اس شبہ کا ازالہ فرماتے ہیں کہ بعض مواقع میں ضرورت کی بناء پر رفع صوت جائز ہے۔ ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً تبلیغِ صوت کے لیے یا مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر یا بغرض زجر و توبیخ۔

﴿قوله فجعلنا نمسح علی ارجلنا﴾ مسح سے غسل خفیف مراد ہے۔ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد **ویل للاعقاب من النار** اس پر دلیل ہے کیونکہ اگر مسح سے حقیقی مراد لیا جائے تو اس کے استیعاب کا کوئی بھی قائل نہیں۔ پس اعقاب کے خشک رہنے پر یہ وعید کیوں وارد ہوئی؟

باب قول المحدّث حدثنا واخبرنا وانبأنا ص ۱۴

بحث الاختلاف فی التحدیث والاخبار والانباء:

اس باب سے غرض یہ ہے کہ ان الفاظ میں کوئی فرق نہیں۔ متقدمین اور ائمہ اربعہ وامام بخاری رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تحدیث، اخبار اور انباء کے الفاظ میں راوی کو اختیار ہے جیسے چاہے روایت کرے۔ متاخرین اور امام مسلم رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں فرق ہے۔ قرأۃ الشیخ کو تحدیث اور قراءۃ علی الشیخ کو اخبار اور اجازت بالمشافہ کو انباء کہتے ہیں اور اگر استاذ کے سامنے ایک شاگرد نے پڑھا دوسروں نے سنا تو سامع قراءۃٌ علیہ وانا اسمع سے روایت کرے گا۔

امام مسلم رحمہ اللہ ان میں فرق کا اتنا اہتمام کرتے ہیں کہ ان صیغوں کے اختلاف سے سند میں تحویل کر دیتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اس باب کے تحت ہر قسم کے صیغے لا کر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلاف کے ہاں ان میں کچھ فرق نہ تھا۔

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ ان التحديث والاخبار والانباء عندهم سواء وهذا لاخلاف فيه عند اهل العلم بالنسبة الى اللغة ومن اصرح الدلالة فيه قوله تعالىٰ يومئذ تحدث اخبارها وقوله تعالىٰ ولاينبئک مثل خبير. وامابالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة (الى ان قال)نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلايختلط لانه صار حقيقةً عرفيةً عندهم.

الاختلاف فی افضلية القراءة على الشيخ اوقراءته على التلامذة:

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ تحدیث یعنی قراءۃ الشیخ افضل ہے یا کہ اخبار یعنی قراءۃ علی الشیخ؟

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اخبار کو افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ اس صورت میں تلمیذ کا ذہن حاضر رہتا ہے۔ حتی کہ اگر کوئی آپ سے پڑھنے کی درخواست کرتا تو آپ بہت ناراض ہوتے۔ صرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی خصوصیت ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے سات سو سے کچھ زائد حدیثیں ان پر خود پڑھیں۔ یہ شرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہوا۔

حدیث باب میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا، فحدثونی ماھی اور آخر میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے عرض کیا حدثنا ماھی۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ ان دونوں کے مجموعہ سے استدلال فرماتے ہیں کہ خواہ استاد پڑھے یا شاگرد دونوں پر تحدیث کا اطلاق ہوتا ہے۔

حافظ رحمہ اللہ نے صرف حدثونی سے ترجمۃ الباب ثابت کیا ہے۔ بایں طور کہ بعض روایات میں حدثونی ہے اور بعض میں اخبرونی اور بعض میں انبئونی۔ نیز فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں حدثنا ماھی کی بجائے اخبرنا بھا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔

حدثناقتيبة بن سعيد:

﴿قوله لايسقط ورقها﴾ اس میں اشارہ ہے کہ مؤمن کی دعا کبھی رد نہیں ہوتی۔

قبول کے طرق مختلف ہیں۔ کبھی بعینہ مطلوب چیز مل جاتی ہے اور اگر وہ علم باری تعالیٰ میں سائل کے لیے مضر ہوتی ہے تو اس کی بجائے کوئی دوسری نافع چیز عطا کی جاتی ہے۔ بالفرض دنیا میں کچھ بھی نہ ملا تو اجر آخرت تو ضرور ملے گا۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم اور نخلہ میں وجہ شبہ یہی ہے **کماذکرہ الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال کنّاعندرسول اللہ ﷺ ذات یوم فقال ان مثل المؤمن کمثل شجرة لاتسقط لها انملة اتدرون ماهي قالوا لا قال هي النخلة لاتسقط لهاانملة ولاتسقط لمؤمن دعوة.**

ایک روایت میں ہے کہ اس وقت حضور اکرم ﷺ کے ہاتھ میں جمار (کھجور کے درخت کا مغز) تھا، جسے آپ تناول فرما رہے تھے۔ یہ قرینہ بھی تھا کہ نخلہ ہی مراد ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ آں حضرت ﷺ نے اس موقع پر آیۂ کریمہ کی تلاوت فرمائی، **﴿مثل کلمة طيبة كشجرة طيبة اصلهاثابت وفرعهافي السماء.﴾**

اس شجرہ کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نخلہ مراد ہے۔

وجه الشبه بين المسلم والنخلة:

﴿قوله وانهامثل المسلم﴾ وجہ شبہ میں مختلف اقوال ہیں:

① بعض نے کہا کہ جیسے انسان سر کاٹنے سے زندہ نہیں رہتا اسی طرح نخلہ سر کاٹ دینے سے ختم ہو جاتی ہے۔

② بعض نے کہا کہ نخلہ انسان کی طرح مذکر و مؤنث ہوتی ہے اور بدون تلقیح کے پھل نہیں دیتی۔

③ بعض نے کہا کہ نخلہ انسان کی عمّہ ہے۔ کیونکہ بعض روایات میں ہے کہ حضرت آدم علیٰ نبینا وعلیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے بچی ہوئی مٹی سے نخلہ پیدا کی گئی۔

مذکورہ بالا وجوہ اس لیے صحیح نہیں کہ پہلی دونوں حیوانات کو اور تیسری غیر مسلم کو بھی شامل ہے۔ ان میں مسلم کی کوئی

خصوصیت نہیں۔ وجہ ثالث سب سے زیادہ اوہن ہے، کیونکہ یہ حدیث ثابت نہیں۔ صرف مندرجہ ذیل دو وجہیں صحیح ہیں۔

④ جیسے کھجور کا کوئی جز بے کار نہیں جاتا، جڑ، پتے، ٹہنیاں، تنا، مغز، پھل اور گھٹلی ہر چیز نافع ہے، ایسے ہی مسلم کامل کا ہر فعل نافع ہوتا ہے۔ **ویدل علیہ مارواہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فی الاطعمۃ عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال بینا نحن عندالنبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی بجمار فقال ان من الشجر لمابرکتہ کبرکۃ المسلم** الخ۔

⑤ **مامر من قولہ ﷺ لاتسقط لہاانملۃ ولاتسقط لمؤمن دعوۃ۔**

اشکال:

ممکن ہے کہ کسی دوسرے درخت میں بھی یہ صفات پائی جاتی ہوں؟

جواب:

اولاً کسی دوسرے درخت میں ان سب صفات کا وجود ثابت نہیں۔ ثانیاً یہ کہ عرب میں ان سب صفات کا حامل صرف یہی درخت بکثرت ہوتا تھا۔ اس لیے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔

﴿قولہ قال عبداللہ فوقع فی نفسی انہاالنخلۃ فاستحییت﴾ بعض روایات میں ہے کہ میں اصغر القوم تھا اور ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جیسے حضرات تشریف فرماتے تھے، اس لیے بتانے سے حیا مانع ہوئی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم بتادیتے تو میرے لیے حمر نعم سے بھی بہتر ہوتا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کی وجہ یہ تھی کہ آنحضور ﷺ ایسے مواقع پر ایسے شخص کے لیے دعا فرمایا کرتے تھے۔

باب القراءۃ والعرض علی المحدّث

﴿قولہ واحتج بعضہم﴾ بین السطور حمیدی لکھا ہے جو صحیح نہیں۔ اس غلطی کا منشأ یہ ہے کہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقدمہ میں اس کی تفسیر حمیدی سے کی ہے۔ مگر یہاں حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ مقدمہ میں ان سے غلطی ہوگئی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ ابوسعید حداد ہیں۔

﴿قولہ واحتج مالک بالصک﴾ قال الجوہری الصک بالفتح الکتاب فارسی معرب والجمع صکاک وصکوک المراد ہناالکتاب الکذی یکتب فیہ اقرار المقر لانہ اذاقرئ علیہ فقال

نعم ساغت الشهاعة عليه به وان لم يتلفظ هو بما فيه فكذالك اذا قرئى على العالم فاقربه صح ان يروى عنه.

﴿قوله ويقرء على المقرى الخ﴾ یعنی شاگرد قرآن پڑھتا ہے اور استاذ سنتا ہے۔ اس کے باوجود شاگرد کہتا ہے اقرأني فلان. پس معلوم ہوا کہ یہ طریق تعلیم صحیح ہے کہ متعلم پڑھے اور محدّث سن کر تصدیق کرتا جائے اور اس کے بعد اس شیخ سے روایت کرے۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے قراۃ الحدیث کو قراءۃ القرآن پر قیاس کر کے قراءۃ المحدّث کا جواز ثابت کیا ہے۔

﴿قوله سمعت ابوائل يقول عن مالك وسفيان القراءة على العالم وقراءته سواء﴾ یعنی جواز میں دونوں برابر ہیں۔ ورنہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں قراءة على العالم افضل ہے۔ كما مر.

حدثنا عبداللہ بن یوسف ص ۱۵

استدلال المالكية على طهارة بول ما يؤكل لحمه والجواب عنه.

مالکیہ نے فاناخہ فی المسجد سے مأکول اللحم کے بول وبراز کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔ مگر یہ امر قابل غور ہے کہ وہ ذات گرامی جو مسجد میں بصاق ومخاط برداشت نہیں کر سکتی اور غضب کی وجہ سے چہرہ متغیر ہو جاتا ہے۔ اس نے مسجد میں اونٹ کا داخل کرنا اور اس کا بول وبراز کیسے برداشت کر لیا؟ لہذا یہ امر قطعاً قرینِ قیاس نہیں کہ اونٹ مسجد کے اندر بٹھایا گیا ہوگا۔ عقل سلیم اس کا فیصلہ کرتی ہے کہ راوی نے قرب مسجد کو مجازاً مسجد سے تعبیر کر دیا ہے۔ معہذا بعض روایات میں اس کی تصریح بھی موجود ہے۔

كما قال الحافظ رحمة الله تعالى ويدفعه رواية ابى نعيم اقبل على بعيرله حتى اتى المسجد فاناخه ثم عقله فدخل المسجد فهذا السياق يدل على انه مادخل به المسجد واصرح منه رواية ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما عنداحمد والحاكم ولفظها فاناخ بعيره على باب المسجدفعقله ثم دخل فعلى هذا فى رواية انس رضى الله تعالىٰ عنه مجازا لحذف والتقدير فاناخه فى ساحة المسجد اونحو ذلك.

﴿قوله بين ظهرانيهم﴾ بفتح الظاء والنون وهوتثنية التثنية فان الظهران تثنية الظهر فثنى بعد تنزيله منزلة المفرد لكثرة استعماله قال صاحب الفائق اى بينهم وزيد لفظ الظهر ليدل على ان ظهرا

منهم قدامه وظهرا ورائه فهو محفوف بهم من جانبيه والالف والنون فيه للتاكيد وقال فی المصابيح ثم كثر حتی استعمل فی الاقامة بين القوم مطلقاً.

﴿**قوله سمعت الابيض**﴾ ای المشرب بحمرة كما فی رواية الحارث بن عمير الامغر، قال حمزة بن الحارث هوالابيض المشرب بحمرة ويؤيده مايأتی فی صفته ﷺ انه لم يكن ابيض ولا ادم ای لم يكن ابيض صرفًا.

﴿**قوله یاابن عبدالمطلب**﴾ بظاہر یہ خلاف ادب معلوم ہوتا ہے مگر یہ شخص اعرابی تھا۔ اس کی نظر میں سب سے بڑا ادب یہی تھا کہ آپ کو عبدالمطلب کی طرف منسوب کیا جائے۔ کیونکہ آپ کے دادا بہت مشہور تھے۔ خود حضور اکرم ﷺ نے بھی موقعہ مدح میں انا النبی لا کذب ... انا ابن عبدالمطلب فرمایا ہے۔

﴿**قوله فلاتجدعلیّ**﴾ ای لاتغضب ومادة وجد متحدة الماضی والمضارع مختلفة المصادر وبحسب اختلاف المعانی يقال فی الغضب موجدة وفی المطلوب وجودا وفی الضالة وجدانا وفی الحب وجدابالفتح وفی المال وجُدا بالضم وفی الغنی جدة بكسرالجيم وتخفيف الدال المفتوحة علی الاشهر فی جميع ذلک وقالوا ايضا فی المكتوب وجادة وهی مولدة.

﴿**قوله قداجبتک**﴾ ای سمعتک اوالمراد انشاء الاجابة اونزل تقريره للصحابة فی الاعلام عنه منزلة النطق.

تحقیق لفظ اللّٰهم وموضع استعماله:

﴿**قوله اللّٰهم نعم**﴾ قال الكرمانی رحمه الله تعالیٰ اللّٰهم اصله یاالله فحذف حرف النداء وجعل الميم بدلا منه والجواب هونعم وذكرلفظ اللّٰهم للتبرک وكانه استشهد بالله فی ذلک تاكيدا لصدقه وقال العينی رحمه الله تعالیٰ اللهم تستعمل علی ثلاثة انحاء الاول للنداء المحض وهوظاهر والثانی للايذان بندرة المستثنیٰ كما يقال اللّٰهم الاان يكون كذا والثالث ليدل علی تيقن المجيب فی الجواب المقترن هوبه كقولک لمن قال ازيد قائم اللّٰهم نعم اواللّٰهم لاكانه يناديه تعالیٰ مستشهدا علی ماقاله من الجواب.

﴿قوله امنت بماجئت به﴾ یہ اخبار ہے اور اگر انشاء کہا جائے تو اطمینان کے لیے تجدید ایمان پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ شارحین نے تصریح کی ہے کہ یہ پہلے سے ایمان لا چکے تھے۔

﴿قوله اخوبنی سعدبن بکر﴾ یہ سعد ہوازن کی شاخ ہے۔ حضور اکرم ﷺ کی مرضعہ حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اسی قبیلہ سے تھیں۔ شاید اس تعارف سے حضور اکرم ﷺ کے ساتھ قرابت کا اظہار مقصود ہو کہ آپ پر ہمارے حقوق ہیں۔

تنبیہ:

اس روایت میں حج کا ذکر نہیں۔ صحیح مسلم کی روایت میں حج کی تصریح موجود ہے۔ لہٰذا ابن التین کا یہ کہنا کہ حج اس وقت تک فرض نہ ہوا تھا صحیح نہیں۔

حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ص ۱۵

﴿قوله نهينا فی القراٰن ان تسأل﴾ مطلقاً سوال سے ممانعت نہ تھی بلکہ فضول سوالات سے روکا گیا تھا۔ مگر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم غلبۂ خوف کی وجہ سے بالکل رک گئے کہ کہیں موردِ عذاب نہ ہو جائیں۔

﴿قوله الرجل من اهل البادية العاقل﴾ تا کہ بدوی ہونے کی وجہ سے اس پر گرفت نہ ہو اور عاقل ہوگا تو ٹھکانے کا سوال کرے گا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضمام ابن ثعلبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تعریف میں فرماتے ہیں۔ مارأيت احدا احسن مسألة ولا اوجز من ضمام.

باب مايذكر فی المناولة ص ۱۵

طرق تحمل حدیث:

طرق تحمل حدیث میں سے مذکوہ دو طریقوں قراءۃ الشیخ وقراءۃ علی الشیخ کے علاوہ مناولہ، مکاتبہ اور وجادہ بھی ہے۔

مناولہ:

نہ قراءۃ الشیخ ہو اور نہ قراءۃ علی الشیخ بلکہ اپنی مکتوبہ احادیث بالمشافہ تلمیذ کو دے کر روایت کی اجازت دیدے۔

مکاتبہ:

شیخ اپنی مکتوبہ احادیث غائب کی طرف بھیج کر روایت کی اجازت دیدے۔

وجادة:

نہ بالمشافہ اجازت دی نہ غائبانہ، بلکہ کسی محدث کی احادیث کا مجموعہ ہاتھ لگ گیا۔ اس سے روایت کرنا جائز نہیں۔

چونکہ مناولہ ومکاتبہ کو بھی بعض نے ناجائز کہا ہے، چنانچہ جن کے ہاں عرض وقراءۃ علی الشیخ جائز نہیں ان کے ہاں مناولہ اور بطریق اولیٰ ناجائز ہوگا۔ لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اس باب میں مناولہ ومکاتبہ کی صحت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

﴿قوله واحتج بعض اهل الحجاز﴾ هو الحميدی شيخ المؤلف رحمهما الله تعالیٰ.

﴿قوله كتب لامير السريّة﴾ هو عبدالله بن جحش الاسدی اخو زينب ام المؤمنين رضی الله تعالیٰ عنها و كان تأميره فی السنة الثانية قبل وقعة بدر و كانوا اثنی عشر رجلا من المهاجرين.

﴿قوله حتی تبلغ مكان كذا وكذا﴾ هو نخلة بين مكة وطائف وفی رواية اذا سرت يومين فافتح الكتاب ففتحه هناك فاذا فيه ان امض حتی تنزل نخلة فتاتينا من اخبار قريش ولاتستكرهن احدا فرجع رجلان ومضی الباقون فلقوا عمرو الحضرمی ومعه عيرای تجارة لقريش فقتلوه فكان اول مقتول من الكفار فی الاسلام وذلك فی اول يوم من رجب وغنموا ماكان معهم فكانت اول غنيمة فی الاسلام فعاب عليهم المشركون ذلك فانزل الله تعالیٰ ﴿يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه الاية.﴾

حدثنا اسماعیل بن عبداللہ

﴿قوله رجلاً﴾ هو عبدالله بن حذافة السهمی رضی الله تعالیٰ عنه.

﴿قوله الی عظيم البحرين﴾ هو المنذر بن ساویٰ بفتح الواو.

اس زمانہ میں قاعدہ تھا کہ بلاواسطہ خط نہ لیتے تھے۔ اس لیے شاہ ایران کی طرف خط عظیم بحرین کی وساطت سے بھیجا گیا۔

﴿قوله كسریٰ﴾ بكسر الكاف وفتحها والكسر افصح معرب خسرو هو ابرويز (پرويز) ابن هرمز بن انوشروان.

﴿قوله كل ممزق﴾ ایسی تمزیق کہ اس سے آگے تقسیم نہ ہو سکے۔ چنانچہ اس کا بیٹا شیرویہ اس کی بیوی شیریں پر عاشق ہو گیا۔ باپ کو قتل کر ڈالا۔ شیرین نے یہ واقعہ سن کر خودکشی کر لی۔ پرویز نے مرنے سے قبل زہر کی شیشی

پر مقوی باہ دوا کا لیبل لگا دیا۔ شیرویہ ایسی چیزوں کا شائق تھا، اسے کھا کر ہلاک ہوگیا۔ حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں اس کی سلطنت کا بالکل استیصال ہوگیا۔ اور ایسی دھجیاں بکھریں کہ کہیں نام ونشان نہیں ملتا۔

اتخاذ الخاتم لاجل الضرورۃ:

﴿قوله فاتخذ خاتما﴾ قال فی فیض الباری علم منه انه ﷺ لم یکن یحب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لاجل الضرورة فاحفظه کاصله فانه یدل علی انه قدیترک شیئ مرضی عندالضرورة وکان نقشه محمدرسول الله علی اختلاف فی صوزته وکان نقش خاتم عمررضی الله تعالیٰ عنه وکان نتسُ خاتم علی رضی الله تعالیٰ "الملک لله ۱۲. رشید احمد عفا الله عنه) کفی بالموت واعظا وکان خاتم امامنا رحمه الله تعالیٰ قل الخیر والا فاسکت وهذا یدل علی انه لایجب کتابة اسم صاحب الخاتم علی الفص وکان الخاتم فی القدیم امارة لاختتام الشیئ ویختم الأن للتصدیق وقوله تعالیٰ خاتم النبیین علی العرف القدیم فلاحجة فیه للشقی القادیانی.

باب من قعدحیث ینتهی به المجلس

حدثنا اسمٰعیل الخ:

﴿قوله فاستحییٰ ص ۱۶﴾ ای ترک المزاحمة کمافعل رفیقه حیاءً من النبی ﷺ وممن حضر قاله القاضی عیاض وقدبین انس رضی الله تعالیٰ عنه فی روایته سبب استحیاء هذا الثانی فلفظه عندالحاکم ومضی الثانی قلیلا ثم جاء فجلس فالمعنی انه استحیی من الذهاب عن المجلس کمافعل رفیقه الثالث قاله الحافظ رحمه الله تعالیٰ .

﴿قوله فاستحییٰ الله منه ص۱۶﴾ اللہ تعالیٰ پر اس قسم کے افعال کا اطلاق نتیجہ وثمرہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ چنانچہ کسی امر سے حیاء کا نتیجہ اس امر کا ترک ہوتا ہے پس یہاں حیاء بمعنی ترک عقاب ہے۔

﴿قوله فاعرض الله عنه صـ ۱۶﴾ ای سخط علیه وهومحمول علی من ذهب معرضا لالعذر هذا ان کان مسلما ویحتمل ان یکون منافقا واطلع النبی ﷺ علی امره کمایحتمل ان یکون قوله ﷺ فاعرض الله عنه اخباراً اودعاءً ا ووقع فی حدیث انس رضی الله تعالیٰ عنه فاستغنیٰ فاستغنی

الله عنه وهذا يرشح كونه خبرا.

باب قول النبی ﷺ رب مبلغ اوعیٰ من سامع ص ۱۶

﴿قولہ اوعیٰ﴾ یہ حفاظت الفاظ ومعانی دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ امت میں کئی حضرات ایسے گزرے ہیں جو حفظ وتفقہ میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے زیادہ تھے۔ مگر یہ جزئی فضیلت ہے کوئی شخص کسی صحابی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔

﴿قوله مبلغ﴾ بفتح اللام ای مبلغ اليه فحذف الجار والمجرور كمايقال االمشترک ويرادبه المشترک فيه.

﴿قوله من سامع﴾ ای منی فالمعنی رب مبلغ اليه عنی افهم واضبط لمااقول من سامع منی ولابد من هذا القيد لان المقصود ذٰلک وقدصرح بذٰلک ابن مندة فی روايته ولفظه فانه عسیٰ ان يكون بعض من لم يشهد اوعیٰ لمااقول من بعض من شهد.

حدثنامسددص ۱۶ :

﴿قوله وامسک انسان بخطامه﴾ قيل هوبلال وقيل عمروبن خارجة والصحيح انه ابوبكرة رضی الله تعالیٰ عنهم وفائدة امساک الختام صون البعير عن الاضطراب حتی لايشوش علی راكبه.

﴿قوله فان دمائكم الخ ص۱۶﴾ مناط التشبيه فی قوله ﷺ كحرمة يومكم ومابعده ظهوره عندالسامعين لان تحريم البلد والشهر واليوم كان ثابتاً فی نفوسهم مقرراعندهم بخلاف الانفس والاموال والاعراض فكانوا فی الجاهلية يستبيحونها فطرء الشرع عليهم بان تحريم دم المسلم وماله وعرضه اعظم من تحريم البلد والشهر واليوم فلايرد كون المشبه به اخفض رتبة من المشبه لان الخطاب انما وقع بالنسبة لما اعتاده المخاطبون قبل تقرير الشرع قاله الحافظ رحمه الله تعالیٰ.

باب العلم قبل القول والعمل ص ۱۶

علم عقلاً وشرعاً عمل سے مقدم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں دو قوتیں رکھی ہیں، ایک کسی چیز کے جاننے کی،

دوسری اس کے کرنے کی۔ پہلے انسان علم حاصل کرتا ہے پھر رغبت یا احتراز وخوف پیدا ہوتا ہے پھر رغبت یا نفرت سے ارادہ میں حرکت پیدا ہوتی ہے، بعدہ ارادہ قدرت کو متحرک کرتا ہے بعدہ استعمال قدرت سے عمل وجود میں آتا ہے۔ معلوم ہوا کہ عمل علم پر متفرع ہے۔

﴿**قوله فبدأ بالعلم**﴾ ای حیث قال فاعلم انه لا اله الا الله ثم قال و استغفر لذنبک و استدل بها سفیان بن عیینة علی فضل العلم فقال الم تسمع انه بدأبه فقال المسلم ثم امره بالعمل.

﴿**قوله وان العلماء هم ورثة الانبياء ورثوا العلم**﴾ بتشديد الراء المفتوحه ای الانبياء ويروى بتخفيفها مع الكسر ای العلماء ويؤيد الاوّل ماعندالترمذی وغيره ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولادرهما وانما ورثوا العلم.

نبی میں علمی وعملی دونوں قوتیں اتنی کامل ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا۔ مگر چونکہ نبوت میں حیث النبوۃ کمالات علمیہ میں سے ہے۔ کیونکہ نبی کے لغوی معنی ہیں خبر دینے والا اور اصطلاحاً اخبار الٰہیہ دینے والے کو نبی کہا جاتا ہے۔ پس اگر اسے اخبار الہیہ کا علم ہی نہیں تو دوسروں کو کیسے خبر دے گا؟ لہٰذا علم کو خصوصی طور پر وراثت انبیاء علیہم السلام قرار دیا۔

عالم کسے کہتے ہیں؟

واضح رہے کہ علماء صرف وہ ہیں جنھیں قرآن عالم کہے۔ ورنہ بہت سے لوگ علم ہوتے ہوئے بھی گمراہ ہیں۔ کماقال الله تعالیٰ واضله الله علی علم. اس حدیث ''العلماء ورثة الانبياء'' سے ثابت ہوا کہ جس میں خوف وخشیت نہ ہو وہ اصطلاح شرع میں عالم نہیں۔ وارث کو مورث کی ہر چیز سے حصہ ملتا ہے۔ پس جسے حضور اکرم ﷺ کی صفات میں سے ہر صفت سے حصہ نہیں ملا وہ عالم نہیں۔

اسی طرح آیۂ کریمہ ﴿انما یخشی الله من عباده العلماء﴾ سے معلوم ہوا کہ علم سے خشیت وتقویٰ پیدا ہوتا ہے، پس اگر تقویٰ نہیں تو علم بے ثمر ہے۔

﴿**قوله من سلک طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا الى الجنة ص ١٦**﴾

سلوک طریق سے صرف یہ مراد نہیں کہ طلب علم کے لیے سفر ہی کریں بلکہ طلب علم کی جدوجہد میں لگے رہنا مقصود ہے۔

نیز اس سے کتابی علم اور طویل مباحث مراد نہیں بلکہ علم عمیق مراد ہے جو مورث خشیت ہو۔ چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کی تعریف فرماتے ہیں:

کانوا افضل ھذہ الامة ابرھا قلوبا واعمقھا علما واقلھا تکلفا. (رواہ رزین)

آج کل علم اگرچہ طویل ہوتا ہے مگر عمیق نہیں ہوتا۔

علم سے جنت کا راستہ یوں سہل فرماتے ہیں کہ یہ ملکات فاضلہ اعمالِ حسنہ اور اللہ تعالیٰ کی محبت وخشیت کا ذریعہ بنتا ہے اور یہ امور جنت میں پہنچانے والے ہیں۔

﴿قوله هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ص ١٦﴾

قال ابن دريد ؎

اهلا وسهلا بالذين احبهم … واودهم فى الله ذى الألاء
اهلًا بقوم صالحين ذوى التقى … غر الوجوه وزين كل ملاء
يسعون فى طلب الحديث بعفة … وتوقر وسكينة وحياء!
لهم المهابة والجلالة والنهى … وفضائل جلت عن الاحصاء
ومداد ماتجرى به اقلامهم … ازكى وافضل من دم الشهداء
ياطالبى علم النبى محمد (ﷺ) … ماانتمُ وسواكمُ بسواء

مگر یاد رہے کہ جیسے فضیلت میں برابر نہیں ویسے ہی ذمہ داری میں بھی برابر نہیں۔

﴿قوله انما العلم بالتعلم ص ١٦﴾ هو حديث مرفوع اورده ابن ابى عاصم والطبرانى من حديث معاوية رضى الله تعالىٰ عنه ايضاً بلفظ ياايُّها الناس تعلموا انما العلم بالتعلم والفقه بالتفقه ومن يرد الله به خيراً يفقه فى الدين وروى البزار نحوه من حديث ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه موقوفا ورواه ابونعيم الاصبهانى مرفوعا وفى الباب عن ابن ابى الدرداء وغيره فلايغتر بقول من جعله من كلام البخارى رحمه الله تعالىٰ والمعنى ليس العلم المعتبر الا المأخوذ من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ورثتهم على سبيل التعلم قاله الحافظ رحمه الله تعالىٰ.

علم صرف پڑھنے کا نام نہیں۔ زبانی مسائل یاد کر لینا بھی علم ہے۔ حضرت عثمانی قدس سرہ نے فرمایا کہ شاہ

عبدالعزیز قدس سرہ ہر جمعہ کو ایک دو آیات کا ترجمہ بیان فرمایا کرتے تھے۔ اسی طرح وعظ میں آپ نے دو دفعہ قرآن مجید ختم کیا۔ ایک سقہ ہمیشہ آپ کا ترجمہ سنا کرتا تھا۔ جب شاہ صاحب قدس سرہ فوت ہو گئے تو علماء دہلی اس سقہ سے بعض آیات کا مطلب پوچھا کرتے تھے۔

﴿قوله قال ابوذر رضی الله تعالیٰ عنه ص ١٦﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ هذا التعليق رويناه موصولا في مسندالدارمي وغيره من طريق الاوزاعی حدثنی ابو كثير يعني مالك ابن مرثد عن ابيه قال اتيت اباذر رضی الله تعالیٰ عنه وهو جالس عن الجمرة الوسطیٰ وقداجتمع عليه الناس يستفتونه فاتاه رجل فوقف عليه ثم قال الم تنه عن الفتيافرفع رأسه اليه فقال ارقيب انت علی لو وضعتم فذكرمثله ورويناه فی الحلية من هذا الوجه و بيّن ان الذی خاطبه رجل من قريش و ان الذی نهاه عن الفتيا عثمان رضی اللّٰه تعالیٰ عنه وكان سبب ذلك انه كان بالشام فاختلف مع معاوية رضی الله تعالیٰ عنهما فی تأويل قوله تعالیٰ والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معاوية رضی الله تعالیٰ عنه نزلت فی اهل الكتاب خاصة. وقال ابوذر رضی الله تعالیٰ عنه نزلت فيهم وفينا فكتب معاوية الی عثمان رضی الله تعالیٰ عنهما وعنهم فارسل الی ابی ذر رضی الله تعالیٰ عنه فحصلت منازعة ادت الی انتقال ابی ذر رضی الله تعالیٰ عنه عن المدينة فسكن الربذة الی ان مات (رواه النّسائی)

وفيه دليل علی ان اباذر رضی الله تعالیٰ عنه كان لايریٰ بطاعة الامام اذانهاه عن الفتيا لانه كان يری ان ذلك واجب عليه لامر النبی ﷺ بالتبليغ عنه كما تقدم ولعله ايضا سمع الوعيد فی حق من كتم علمايعلمه.

ربانیین کی تفسیر:

﴿قوله وقال ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما وعنهم كونوا ربانيين حكماء فقهاء علماص ١٦﴾

ووافقه ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه فی تفسيرالربانی وقال الاصمعی والاسماعيلی الربانی نسبة الی الرب وقال ثعلب قيل للعلماء ربانيون لانهم يربون العلم ای يقومون به وزيدت الالف والنون للمبالغة والحاصل انه اختلف فی هذه النسبة هل هی نسبة الی الرب او الی التربية والتربية علی هذا

للعلم وعلیٰ ماحکاه البخاری لتعلمه والمراد بصغار العلم ماوضح من مسائله وبکباره مادق منها وقیل یعلمهم جزئیاته قبل کلیاته او فروعه قبل اصوله اومقدماته قبل مقاصده وقال ابن الاعرابی لایقال للعالم ربانی حتی یکون عالماً معلماً عاملا.

حکمت کی جامع تفسیر:

﴿قوله حکماء﴾ حکمت کی تفسیر میں بہت اختلاف ہے۔ سب سے جامع تفسیر یہ ہے کہ حکمت ایک بصیرت اور نور فراست ہے کہ جس کی وجہ سے انسان ہر چیز کو قاعدہ کے ساتھ اس کی مناسب جگہ میں رکھتا ہے۔ یہ تفسیر اس باب میں سب اقوال وتفاسیر کو جامع ہے۔

ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بہت زور دیا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں حکمت کا لفظ آیا ہے اس سے مراد حدیث ہے۔ مگر تفسیر مذکور میں حدیث بھی آجاتی ہے۔ کیونکہ حدیث میں احکام الٰہیہ کو مناسب موقع پر رکھنے کی تعلیم ہے۔ چنانچہ ﴿سبح اسم ربك الاعلی﴾ کے نزول پر فرمایا، **اجعلوها فی سجودکم** اور ﴿سبح باسم ربك العظیم﴾ نازل ہوئی تو فرمایا **اجعلوها فی رکوعکم**. اعلیٰ میں عظیم سے زیادہ مبالغہ ہے، اس لیے یہ سجدہ کے مناسب ہے۔ کیونکہ اس میں رکوع کی بہ نسبت تذلل زیادہ ہے۔

قرآن نے صرف ﴿اقیموا الصلوٰة واٰتوا الزکوٰة﴾ کا امر فرمایا اور ان کے مواقع کی تفصیل سنت نے بیان کی ہے۔ کماقال اللہ تعالیٰ ﴿وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس مانزل الیهم ولعلهم یتفکرون۔﴾

حاء، کاف، میم کا مادہ جہاں بھی استعمال ہوتا ہے اس میں ایک چیز بطور قدر مشترک ضروری ہے۔ یعنی بے قاعدگی سے روکنا۔ اسی سے حکومت ہے کہ بے قاعدگی سے روکتی ہے۔ یقال حکمت الدابة ای منعتها باللجام. اللہ تعالیٰ حکیم ہیں، کیونکہ عالم میں کوئی چیز بے قاعدہ اور غیر مناسب نہیں۔

باب ماکان النبی ﷺ یتخولهم بالموعظة الخ ص ۱٦

﴿قوله یتخولهم﴾ قال الخطابی الخائل هو القائم المتعهد للمال یقال خال المال یخوله تخولا اذا تعهده واصلحه والمعنی کان یراعی الاوقات فی تذکیرنا ولایفعل ذلک کل یوم لئلا نمل.

﴿قوله یسّروا﴾ یہ مطلب نہیں کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر نہ کرو اور مداہنت سے کام لو، بلکہ مطلب

یہ ہے کہ اوقات اور ترتیب اور حسن تدبیر کا لحاظ رکھو۔

کما قال اللہ تعالیٰ ﴿ ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن ﴾

وعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنھما ان رسول اللہ ﷺ بعث معاذا رضی اللہ تعالیٰ عنہ الی الیمن فقال انک تأتی قوما اھل کتاب فادعھم الیٰ شھادۃ ان لاالہ الااللہ وان محمدا رسول اللہ فان ھم اطاعوا لذلک فاعلمھم ان اللہ قد فرض علیھم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ھم اطاعوا لذلک فاعلمھم ان اللہ قد فرض علیھم صدقۃ تأخذ من اغنیائھم فترد علی فقرائھم فان ھم اطاعوا لذلک فایاک وکرائم اموالھم واتق دعوۃ المظلوم فانہ لیس بینھا وبین اللہ حجاب۔ (رواہ الشیخان)

غرضیکہ تبلیغ میں خصوصاً نہی عن المنکر میں تشدید نہ ہو، ملاطفت سے کام لیا جائے۔ فرعون کے متعلق اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ اس کے باوجود حضرت موسیٰ وہارون علی نبینا وعلیہما الصلاۃ والسلام کو حکم ہوتا ہے **﴿ فقولا لہ قولاً لیناً لعلہ یتذکر اویخشیٰ۔ ﴾**

بدعات ورسوم کی اصلاح میں بھی حکمت سے کام لینا چاہیے۔ تشدد عموماً مضر پڑتا ہے۔ میں نے اپنے اکابر سے بارہا سنا، غالباً حضرت تھانوی قدس سرہ کے ملفوظات میں بھی دیکھا ہے کہ ایک دیہاتی حضرت گنگوہی قدس سرہ سے بیعت ہوا۔ آپ نے زنا، چوری، جھوٹ وغیرہ سے توبہ کروائی۔ اس نے کہا یہ کام تو میں پہلے بھی نہ کرتا تھا۔ آپ نے افیون سے تو توبہ کروائی نہیں۔ فرمایا: کتنی کھایا کرتے ہو؟ اس نے کچھ مقدار بتلائی۔ فرمایا: اس سے آدھی کھالیا کرو۔ وہ چلا گیا۔ گھر جا کر خیال آیا کہ اگر یہ اچھی چیز ہوتی تو حضرت آدھی کا حکم کیوں دیتے؟ پس جب بُری ہے تو آدھی بھی بُری ہے، بالکل چھوڑ دی۔ اسہال شروع ہوگئے۔ یہاں تک کہ حیات سے مایوس ہوگیا۔ اطباء نے افیون کھانے کو کہا لیکن انکار کیا۔ تندرست ہوا تو حضرت کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حضرت نے پہچانا نہیں۔ کہنے لگا کہ حضرت نے یہاں نہیں پہچانا تو پل صراط پر کیسے پہچانیں گے؟ بتلایا کہ میں افیون والا مرید ہوں اور تمام قصہ سنایا۔ جاتے وقت دو روپے بطور نذرانہ پیش کیے۔ آپ نے لے لیے۔ کہا کہ آپ نے یہ تو پوچھا ہی نہیں کہ یہ روپے کیسے ہیں؟ یہ افیون کے روپے ہیں۔ میں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ آپ نے جو افیون چھڑائی ہے اس پر خرچ ہونے والی رقم آپ کی خدمت میں پیش کردوں گا۔

کسی مصلحت کی خاطر گناہ کی گنجائش نہیں

تنبیہ:

اس سے یہ ہرگز نہ سمجھ لیں کہ ملاطفت کی غرض سے کسی بدعت یا گناہ کے ارتکاب کی گنجائش ہے یا کسی کو کسی گناہ کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ کسی مصلحت کی بنا پر نہ خود کوئی گناہ کرنا جائز ہے اور نہ دوسرے کو اجازت دینے کی گنجائش ہے۔ حضرت گنگوہی قدس سرہ کی اجازت تداوی بالمحرم بلکہ اکل مضطر کے قبیل سے تھی۔ غرضیکہ ملاطفت کے پیش نظر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اگر موقعہ مناسب نہ ہو تو سکوت اختیار کرے۔ اس کی ہرگز اجازت نہیں کہ خود گناہ یا بدعت میں شریک ہو جائے یا کسی کے سوال پر اس کی اجازت دیدے۔

باب من جعل لاهل العلم ایامًا معلومة ص ۱۶

بدعت کی تعریف:

یہ تعیین یوم بدعت نہیں کیونکہ بدعت کی تعریف ہے "غیر دین کو دین میں داخل کرنا۔" کما قال النبی ﷺ من احدث فی امرنا هذا فهو رد ۔ پس تعیین وہ منع ہے جسے موجب ثواب یا زیادۂ ثواب سمجھا جائے۔ کما قال النبی ﷺ لا تختصوا لیلة الجمعة بقیام من بین اللیالی ولا تختصوا یوم الجمعة بصیام من بین الایام۔ (رواہ مسلم)

لہٰذا میلاد مروج کی قیود سب بدعت ہیں اور جلسے وغیرہ کی تاریخ متعین کرنا بدعت نہیں۔ کیونکہ اس سے مقصد صرف انتظام ہے۔ اس متعین تاریخ میں زیادہ ثواب کا عقیدہ نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ میّت کی رسوم بدعات ہیں اور شادی کی رسوم بدعات نہیں۔ مگر بدعت نہ ہونے سے ان کی اباحت ثابت نہیں ہوتی۔ جس رسم میں کوئی شرعی قباحت ہوگی وہ ناجائز ہوگی۔ بالعموم رسوم کا قباحتوں سے خالی ہونا بہت بعید ہے۔

باب من یرد اللّٰہ به خیرا یفقهه فی الدین ص ۱۶

﴿قوله انما انا قاسم واللّٰہ یعطی﴾

اشکال:

حضور اکرم ﷺ حقیقۃً نہ قاسم ہیں نہ معطی اور مجازاً آپ قاسم بھی ہیں اور معطی بھی۔ تو یہ تفریق کیسے صحیح ہوئی؟

جواب:

حقیقۃً اگرچہ معطی و قاسم میں کچھ فرق نہیں، مگر عرفاً دونوں میں یہ فرق ہے کہ مالک کو معطی اور خازن کو قاسم کہا جاتا ہے۔ جو معطی اور معطی لہ کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔

اس حدیث کو کتاب العلم میں لانے سے ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ صرف علوم شرعیہ کے قاسم ہیں نہ کہ جملہ اشیاء کے۔ پس اہلِ بدعت کا حضور اکرم ﷺ کو قاسم مطلق کہنا صحیح نہیں۔

﴿قوله ولن تزال هذه الامة قائمة على امر الله ص۔ ١٦﴾ یہ مطلب نہیں کہ امت میں سے کوئی بھی گمراہ نہ ہوگا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ جیسے امم سابقہ کُل کی کُل گمراہ ہوگئیں اسی طرح یہ پوری امت گمراہ نہ ہوگی۔ چنانچہ دوسری روایت میں اس کی تصریح ہے۔

لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق الخ (عمدة القارى)

لاتزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق الخ کا مصداق:

اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ طائفہ کونسا ہے؟

محدثین، فقہاء اور صوفیاء میں سے ہر طائفہ اپنے کو اس کا مقصداق بتاتا ہے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ اس سے مجاہدین کا طائفہ مراد ہے۔ چنانچہ سنن ابی داود میں روایت ہے۔

عن عمران بن حصين رضى الله تعالىٰ عنه قال قال رسول الله ﷺ لاتزال طائفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين علىٰ من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال.

سب سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسے عام رکھا جائے۔ ہر وہ طائفہ مراد ہو جس کے عقائد قرآن وحدیث کے مطابق ہوں خواہ محدثین ہوں یا فقہاء ہوں یا صوفیاء اور یقاتلون میں قتال عام ہے خواہ بالسنان ہو یا باللسان۔

﴿قوله لايضرهم من خالفهم﴾ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اہلِ حق کو کوئی تکلیف نہیں پہنچا سکے گا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کو ان کے دین سے کوئی نہ ہٹا سکے گا۔ اور مجموعی طور پر دلیل کی رو سے ان پر اہلِ باطل کو غلبہ نہ ہوگا۔

﴿قوله حتی یأتی أمر الله﴾

اشکال:

قال علیه السلام لاتقوم الساعة حق لایقول احدالله وقال ﷺ ایضاً لاتقوم الساعة الا علی شرار الخلق.

جواب:

① قال النووی رحمه الله تعالیٰ لامخالفة بین الاحادیث لان المراد من امرالله الریح اللینة التی تأتی قریب القیامة فتأخذ روح کل مؤمن ومؤمنة وهذا قبل القیامة واماالحدیثان الاٰخران فهما علی ظاهرهما اذذٰلک عندالقیامة.

② امر الله سے قیامت مراد ہوتو "یأتی" بمعنی یقرب لیا جائے گا۔

باب الاغتباط فی العلم والحکمة ص۱۷

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے ترجمۃ الباب میں لفظ اغتباط لاکر اشارہ فرمادیا کہ حدیث باب میں مجازاً حسد بمعنی غبطہ ہے۔

صحیح بخاری باب فضائل القرآن میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہی حدیث مذکور ہے، جس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں۔ فقال رجل لیتنی اوتیت مثل مااوتی فلان فعملت مثل مایعمل.

اورسنن ترمذی میں ابوکبشہ انماری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک طویل حدث میں یہ الفاظ ہیں:

وعبدرزقه الله علما ولم یرزقه مالا فهو صادق النیة یقول لوان لی مالا لعملت مثل مایعمل فلان فاجرهما سواء.

ان دونوں روایتوں کے الفاظ اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ حدیث باب میں حسد سے غبطہ مراد ہے۔

الفرق بین الحسد والغبطة:

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ الحسد تمنی زوال النعمة عن المنعم علیه وخصه بعضهم بان یتمنی ذلک لنفسه. والحق انه اعم وسببه ان الطباع مجبولة علی حب الترفع علی الجنس فاذا رأیٰ لغیره

مالیس له احب ان یزول ذٰلک عنه له لیرتفع علیه اومطلقا لیساویه وصاحبه مذموم اذا عمل بمقتضیٰ ذٰلک من تصمیم اوقول اوفعل وینبغی لمن خطرله ذٰلک ان یکرهه کمایکره ماوضع فی طبعه من حب المنهیات واستثنوا من ذٰلک ماذا کانت النعمة لکافر اوفاسق یستعین بها علی معاصی اللّٰه تعالیٰ فهذا حکم الحسد بحسب حقیقته واما الحسد المذکور فی الحدیث فهو الغبطة واطلق الحسدعلیه مجازا وهی ان یتمنی ان یکون له مثل مالغیره من غیر ان یزول عنه والحرص علٰی هذا یسمی منافسة.

فان کان فی الطاعة فهومحمود ومنه فلیتنافس المتنافسون وان کان فی المعصیة فهو مذموم ومنه ولاتنافسوا وان کان فی الجائزات فُهومباح (وقال رحمه اللّٰه تعالیٰ) ویجوز حمل الحسد فی الحدیث علی حقیقته عل ان الاستثناء منقطع والتقدیرنفی الحسد مطلقا لکن هاتان الخصلتان محمودتان ولاحسدفیهما فلاحسداصلا.

﴿**قوله قال عمر رضی الله تعالیٰ عنه تفقهوا قبل ان تسودوا**﴾ کیونکہ سیادت کے بعد کسی کے سامنے زانوائے ادب طے کرنے سے شرم آئے گی۔

علاوہ ازیں جہل کی وجہ سے لوگوں کو بھی لے ڈوبے گا۔ قبل از سیادت تحصیل علم خود اس کے لیے بھی اور لوگوں کے لیے بھی مفید ہے۔

اسے شاید کوئی مفہوم مخالف سمجھ لے۔ اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **وبعد ان تسودوا.** علم کی پیاس کبھی بجھنی نہیں چاہیے۔ مشہور ہے کہ طالب علم مہد سے لحد تک طالب علم ہے۔ مدارس سے رسمی سند لینے سے عالم نہیں بن جاتا۔ عالم بننے کی استعداد ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد جس قدر مطالعہ بڑھتا ہے اتنا ہی اپنا جہل کھلتا جاتا ہے۔ مثل ہے کہ اونٹ جب تک پہاڑ کے نیچے سے نہ گزرے اس وقت تک وہ اپنے سے اونچا کسی کو نہیں سمجھتا۔

حضرت عثمانی قدس سرہ نے فرمایا کہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے پینتیس برس تعلیم حدیث کی خدمت کی مگر کبھی یہ نہیں کہا کہ میری یہ تحقیق ہے اگر کوئی عمیق بات بیان فرماتے تو صرف یوں فرماتے کہ کچھ یوں بھی خیال گزرتا ہے۔

مولانا محمد قاسم رحمہ اللہ کی تواضع کا عالم:

حضرت عثمانی قدس سرہ نے حضرت شیخ الہند قدس سرہ سے نقل فرمایا کہ میں سفر حج میں جب مدینہ منورہ پہنچا تو حضرت شاہ عبدالغنی صاحب قدس سرہ کی زیارت ہوئی۔ وہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے تھے۔ انھوں نے

مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ کا حال دریافت کیا اور فرمایا کہ ہم نے سنا ہے کہ وہ بہت زیادہ متواضع ہیں، ایسی تواضع سے علم کی تحقیر ہوتی ہے۔ بعد ازیں جب میں مکہ مکرمہ پہنچا تو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب قدس سرہ کی خدمت میں حاضری ہوئی۔ میں نے وہاں مولانا شاہ عبد الغنی قدس سرہ کا قول نقل کیا۔ اس پر حاجی صاحب قدس سرہ بہت حیران ہوئے اور فرمایا کہ مولوی قاسم جس مقام پر ہیں اس میں تو اس سے بھی زیادہ تواضع کرنی چاہیے۔ جب میں واپس آیا تو تنہائی میں تمام ماجرا سنایا۔ شاہ عبد الغنی قدس سرہ کی بات جب سنی تو چہرہ پر انقباض کے آثار ظاہر ہوئے۔ اور جب میں نے حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کا قول نقل کیا تو چہرے پر بشاشت نمودار ہوئی اور فرمایا کہ محمود حسن تم میرے اتنے معتقد ہو کہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے کہ تم سے کچھ تواضع کی بات کروں اور یہاں اور بھی کوئی نہیں اور تم جانتے ہو کہ مجھے قسم کھانے کی عادت نہیں لیکن میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ قاسم میں اور اس دیوار میں کوئی فرق نہیں۔

باب ما ذکر فی ذھاب موسی علیہ السلام فی البحر الی الخضر علیہ السلام ص ۱۷

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ هذا الباب معقود للترغيب فى احتمال المشقة فى طلب العلم لان ما يغتبط به تحمل المشقة فيه ولان موسىٰ عليه الصلاة والسلام لم يمنعه بلوغه من السيادة المحمل الا على من طلب العلم وركوب البحر والبحر لاجله فظهر بهٰذا مناسبة هٰذا الباب لماقبلهٗ.

اشکال:

وظاهر التبويب ان موسىٰ عليه السلام ركب البحر لماتوجه فى طلب الخضر عليه السلام وفيه نظر لان الذى ثبت عندالمصنف وغيره انه خرج فى البر وسيأتى بلفظ فخرجايمشيان وفيه لفظ لاحمد حتى اتياالصخرة وانماركب البحر فى السفينة هووالخضر عليهماالسلام بعد ان التقيا.

جواب:

① يحمل قوله الى الخضر على ان فيه حذفا اى الى مقصد الخضر عليه السلام لان موسىٰ عليه السلام لم يركب البحرلحاجةنفسه وانماركبه تبعا للخضر عليهما السلام.

② ويحتمل ان يكون التقدير ذهاب موسىٰ عليه السلام فى ساحل البحر فيكون فيه حذف.

③ ویمکن ان یقال مقصودالذهاب انماحصل بتمام القصة ومن تمامها انه رکب معه البحر فاطلق علی جمیعها ذهابا مجازًا اما من اطلاق الکل علی البعض اومن تسمیةالسبب باسم ماتسبب عنه.

④ وحمله ابن المنیر علی ان الیٰ بمعنی مع.

⑤ وقال ابن رشید یحتمل ان یکون ثبت عندالبخاری ان موسیٰ علیه السلام توجه فی البحر لماطلب الخضر علیه السلام.

(قلت)لعله قوی عنده احدالاحتمالین فی قوله فکان یتبع اثرالحوت فی البحر فانطرف یحتمل ان یکون لموسیٰ علیه السلام ویحتمل ان یکون للحوت ویؤیدالاول ماجاء عن ابی العالیة وغیره فروی عبدبن حمید عن ابی العالیة ان موسیٰ علیه السلام التقی بالخضر علیه السلام فی جزیرة من جزائر البحر انتهیٰ والتوصل الی جزیرة فی البحر لایقع الا بسلوک البحر غالبا وعنده ایضا من طریق الربیع بن انس قال انجاب الماء من مسلک الحوت فصار طاقة مفتوحةفدخلها موسیٰ علیه السلام علی اثرالحوت حتی انتهیٰ الی الخضر علیه السلام فهذا یوضح انه رکب البحر الیه وهذان الاثران الموقوفان رجالهما ثقات.(فتح الباری)

الاختلاف فی نبوة خضرعلیه السلام و وفاته :

حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں اختلاف ہے کہ ملک ہیں یا رسول یا فقط نبی یا فقط ولی؟ اور فوت ہو چکے ہیں یا زندہ ہیں؟

راجح یہ ہے کہ نبی ہیں اور زندہ ہیں۔ محدثین وفقہاء ان کی وفات کے قائل ہیں اور صوفیاء کرام حیات کے قائل ہیں اور اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں۔ یہ معاملہ تکوینی ہے لہذا اس میں صوفیاء کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ امور شریعیہ میں محدثین و فقہاء کا قول معتبر ہوتا ہے۔

ع ہر کسے را بہر کارے ساختند

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ مکتوبات میں فرماتے ہیں۔

امادر تفقہ پس در ینجا محمد بن حسن شیبانی می بایند ودر تصوف جنید وشبلی می بایند۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں، در ینجا جنید وشبلی بکار نہ آیند درا ینجا محمد بن حسن وشافعی مے بایند۔

علاوہ ازیں بعض محدثین نے بھی ان کی حیات کا قول کیا ہے۔ قال فی فیض الباری واحسن ما یستدل به علیٰ حیاته ما فی الاصابة باسناد جید انه خرج عمر بن عبد العزیز رحمه اللّٰه تعالیٰ مرة من المسجد و مشیٰ مع رجل یتکلم معه فلم یعرفه الناس فسئلوه عنه فقال انه کان خضرا علیه السلام والعرفاء ایضاً ذهبوا الیٰ حیاته الا انهم قالوا بالبدن المثالی کما صرح به بحر العلوم.

رفع الاشتباه فی افضلیة علم الاسرار علی علم الشریعة

حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ کلید مثنوی میں فرماتے ہیں:

"اس قصہ سے بعضوں کو شبہ ہو گیا ہے کہ علم باطن علم شریعت سے افضل ہے۔ اسی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام کے پاس استفادہ کے لیے بھیجا گیا اور اس علم کے عالی ہونے کی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام اس کو نہ سمجھ سکے۔"

اور نیز اس سے مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر شیخ خلاف شرع کچھ حکم کرے تو مرید کو اس کا اتباع واجب ہے۔ چنانچہ اتباع نہ کرنے ہی سے موسیٰ علیہ السلام جدا ہو گئے۔

سو خوب سمجھ لو کہ یہ سب دعوے باطل ہیں، علم باطن کا علم شرع سے افضل ہونا اس قصہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ دو وجہ سے۔

① اوّل یہ کہ علمِ باطن خود ایک شعبہ ہے علم شریعت کا۔ کیونکہ علم شریعت نام ہے اصلاح ظاہر و باطن کے طریقہ کو جاننے کا۔ اصلاح ظاہر یہ کہ اقوال و افعال درست کرے۔ اصلاح باطن یہ کہ عقائد و اخلاق درست کرے۔ سو یہ سب شریعت نے مفصل طور پر بتلایا ہے۔ اور شریعت اس مجموعہ کا نام ہے جس میں سے علم اصلاح ظاہر کو فقہ کہتے ہیں اور علم اصلاحِ باطن کو تصوّف و علمِ باطن۔ سو جز و کس طرح کُل سے افضل ہو سکتا ہے؟

② دوسری وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں حضرت خضر علیہ السلام کو جو بعض امور بعیدہ کی خفیہ اطلاع ہو گئی تھی یہ سرے سے وہ علم باطن ہی نہیں جس میں گفتگو ہے۔ بلکہ چند واقعات جزئیہ و حالات کونیہ ہیں جن کا انکشاف ان کو ہو گیا تھا۔ جس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ جو چیزیں زماناً یا مکاناً بعید تھیں وہ آپ کے علم میں قریب ہو گئیں۔ مثلاً بادشاہ مکاناً بعید تھا۔ بچہ کا کفر زماناً بعید تھا۔ خزانہ مکاناً بعید و محجوب تھا۔ سو دُور کی چیز کا نزدیک معلوم ہونا علم باطن نہیں۔ بخلاف علم موسیٰ علیہ السلام کے کہ وہ علوم شرعیہ و معارف الٰہیہ ہیں کہ ظاہر و باطن سب اس کے شعبے ہیں۔ غرض علم خضری کسی طرح علم موسوی سے فائق نہیں۔

رہا موسیٰ علیہ السلام کا ان کے پاس بھیجا جانا! وہ صرف اس بنا پر تھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے جواب سائل میں ”انا اعلم“ فرمایا تھا جو باعتبار قصد علوم الٰہیہ کے صحیح تھا۔ مگر چونکہ لفظاً کل علوم کو شامل تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے تعلیم احتیاط الفاظ کے لیے تنبیہ فرمائی کہ بعض علوم گو آپ کے علوم سے کم ہوں، دوسرے کو دیے گئے ہیں، آپ کو نہیں ملے۔ اس لیے آپ کو جواب میں قید لگانا چاہیے تھی۔

اور آپ کا نہ سمجھنا ایسا ہے جیسے بڑے کامل کو یہ خبر نہ ہو کہ پس دیوار کیا ہے؟ سو اس واقعہ کا جاننے والا کسی طرح اس کامل سے نہیں بڑھ سکتا۔

اور جو مسئلہ استنباط کیا ہے وہ بھی غلط ہے اور قیاس مع الفارق، کیونکہ یہاں موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی شہادت سے کامل ہونا خضر علیہ السلام کا معلوم ہو گیا تھا۔ تو یقیناً معلوم تھا کہ ان سے کوئی امر خلاف شرع نہ ہوگا۔ گو اس کی وجہ نہ سمجھنے سے انکار فرمایا مگر پھر بھی سکوت وتسلیم کی گنجائش تھی اور جو شخص خلاف شرع ہو یا دوسرے کو ایسا امر بتلائے، اس کا کامل ہونا ہی خود مشکوک ہو جائے گا۔

پھر یہ کہ حضرت خضر علیہ السلام شریعت موسویہ کے اتباع کے مکلّف نہیں تھے، ان کی شریعت کچھ اور تھی۔ بخلاف اس وقت کے کہ سب ایک شریعت کے مکلّف ہیں، اب خلاف کرنے والے کا اتباع جائز نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ سب دعوے سرتاپا غلط ہیں۔“

قول ابن العربی انّ الولایۃ افضل من النبوۃ:

ابن عربی نے کہا ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اس لیے ابن تیمیہ نے ” الفرقان بین اولیاء الرحمن واولیاء الشیطان“ میں ان پر سخت تردید کی ہے اور کفرُ الحاد تک پہنچا دیا ہے۔ مگر بنظرِ عمیق دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی کا یہ مقصد نہیں کہ مطلقاً ولایت نبوت سے افضل ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ نبی کی صفتِ ولایت صفتِ نبوت سے افضل ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مکتوبات میں اس کی بھی تغلیط فرمائی ہے۔

حدثنا محمد بن غریر ص ۱۷:

﴿قوله انه تماري هو والحر بن قيس﴾ هذا التمارى الذى وقع بين ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما والحر غير التمارى الذى وقع بين سعيد بن جبير ونوف البكالى فان هذا فى

صاحب موسیٰ علیه السلام هل هو الخضر علیه السلام اوغیره وذاک فی موسیٰ علیه السلام هل هو موسیٰ بن عمران الذی انزلت علیه التوراة علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام اوموسیٰ بن میشا بکسر المیم وسکون التحتانیة بعدها معجمة ؟

باب قول النبی ﷺ اللهم علمه الکتاب ص۱۷

بین المصنف فی کتاب الطهارة من طریق عبیدالله بن ابی یزید عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما سبب هذا الدعاء ولفظه دخل النبی صلی الله علیه وسلم الخلاء فوضعت له وضوء زاد مسلم فلما خرج قال من وضع هذا فاخبر ولمسلم قالوا ابن عباس و لا حمد و ابن حبان من طریق سعید بن جبیر عنه میمونة رضی الله تعالیٰ عنها هی التی اخبرته بذلک و ان ذلک کان فی اللیلة التی بات ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما هی التی اخبرته بذلک وان ذلک کان فی بیتها لیلاو لعل ذلک کان في اللیلةالتی بات ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما عندهالیری صلوة رسول الله ﷺ کماسیأتی فی موضعه ان شاء الله تعالیٰ وقداخرج احمد من طریق عمروبن دینار عن کریب عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما فی قیامه خلف النبی ﷺ فی صلوة اللیل وفیه فقال لی مابالک اجعلک حذائی فتخلفنی فقلت اوینبغی لاحد ان یصلی حذائک وانت رسول الله فدعالی ان یزید نی الله فهما وعلما(فتح الباری)

باب متی یصح سماع الصغیر ص۱۷

مقصود الباب الاستدلال علی ان البلوغ لیس شرطا فی التحمل.

الاختلاف في اقل سن التحمل:

اشار المصنف رحمه الله تعالیٰ بهذا الیٰ اختلاف وقع بین احمد بن حنبل ویحیٰ ابن معین رحمهما الله تعالیٰ قال یحیٰ اقل سن التحمل خمس عشر سنة لکون ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما رد یوم احد اذلم یبلغها فبلغ ذلک احمد فقال بل اذا عقل مایسمع وانما قصة ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنهما فی القتال رواه الخطیب فی الکفایة عن عبد الله بن احمد وغیره ثم اورد الخطیب اشیاء مما حفظها جمع من الصحابة و من بعد هم رضی الله تعالیٰ عنهم فی الصغر وحدثوا بها بعد ذلک وقبلت عنهم وهذا هو المعتمد وماقاله ابن معین ان

اراد به تحديد ابتداء الطلب بنفسه فموجه وان اراد بكه رد حديث من سمع اتفاقاً او اعتنیٰ به فسمع وهو صغير فلا وقد نقل ابن معين الاول واما احتجاجه بان النبی ﷺ رد البراء وغيره رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم يوم جبدر فمن كان كجلم يبلغ خمس عشرة فمردود بان القتال يقصد فيه الفهم فكانت مظنته التمييز وقد احتج الاوزاعی لذلک بحديث مروهم بالصلوة لسبع قاله الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ.

بلوغ الراوی من شرائط الاداء لا من شرائط التحمل:

وقال ابن الهمام وغيره من علماء الاصول رحمه اللّٰه تعالیٰ من شرائط الراوی كونه بالغاً حين الاداء وان كان غير بالغ وقت التحمل لاتفاق الصحابة وغيرهم رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم علیٰ قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وانس رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم بلا استفسار من الوقت الذی تحملوا فيه مايروونه عن النبی ﷺ خصوصاً عبداللّٰه بن الزبير والنعمان بن بشير رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما فان النبی ﷺ توفی وسن كل منهما دون العشر وحكی النووی رحمه اللّٰه تعالیٰ فی شرح المهذب عن الجمهور قبول اخبار الصبی المميز فيماطريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية الاخبار ونحوه.

وقال فی فتح الملهم ثم قيل سن التحمل خمس وقيل اربع لما قال محمود بن الربيع عقلت من النبی ﷺ مجة مجها فی وجهی وانا ابن خمس سنين او ابن اربع سنين ولما روی عن ابن اللبان قال حفظت القران ولی خمس سنين واحضرت عند ابیٔ بكر المقری ولی اربع سنين فارادوا ان يسمعوا لی فيما حضرت قرا ءته فقال بعضهم انه يصغر عن السماع فقال لی ابن المقری اقرأ سورة الكافرون فقرأتها فقال اقرأ سورة التكوير فقرأتها فقال لی غيره اقرأ سورة والمرسلات فقرأتها ولم اغلط فيها فقال ابن المقری اسمعوا له والعهدة علیّ.

وصحح عدم التقدير بسن مخصوص بل المناط فی الصحة الفهم والجواب فمتیٰ كان يفهم الخطاب ويرد الجواب كان سماعه صحيحا وان كان ابن اقل من خمس وان لم يكن كذلک لم يصح وان زاد عليها وما ذاک الا لاختلاف الصبيان بل افراد الانسان فی فهم الخطاب ورد الجواب فلا يتقيد فی حق الكافة بسن مخصوص حفظ المجة وادراک ابن اللبان لا يطرد كل منهما فلا يلزم هن حفظ محمود المجة حفظ ما سواها مما يسمعه من الحديث ولا ان كل احد يميز تمييز محمود فی سنه ولا ان يعقل مثل ذلک وسنه اقل

من سنه ولا يلزم من ادراک ابن اللبان فی اربع ادراک غيره من الناس فی اربع.

وهٰذا ای کون الصحيح عدم التقدير بسن خاص يوقف الحكم بقبول من علم سماعه صبيا علیٰ معرفة حالہ فی صباه. فيعطی لما يعلم من حاله حكمه من الصحة وعدم الصحة اما مع عدم معرفة حالہ فيجب اعتبار السن الغالب فی التمييز وهو سبع سنين اخذا من قوله ﷺ مروا الصبی بالصلوة اذا بلغ سبع سنين صححه غير واحد منهم البيهقی علیٰ شرط مسلم رحمهما الله تعالیٰ وقيل احسن ماقيل فی سن التمييز ان يصير الصغير بحيث يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجی وحده.

حدثنا اسمٰعيل ص۱۷:

﴿قوله علی حماراتان﴾ قال ابن الاثير رحمه الله تعالیٰ ان فائدة التنصيص علیٰ كونها انثی للاستدلال بطريق الاولیٰ علی ان الانثٰی من بنی اٰدم لا تقطع الصلوة لانهن اشرف.

وقال الحافظ رحمه الله تعالیٰ هو قياس صحيح من حيث النظر الا ان الخبر الصحيح لا يدفع بمثله.

﴿قوله الیٰ غير جدار﴾ ای الیٰ غير سترة قاله الشافعی رحمه الله تعالیٰ وسياق الكلام يدل علیٰ ذٰلک لان ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما اورده فی معرض الاستدلال علیٰ ان المرور بين يدی المصلی لا يقطع صلاته ويؤيده رواية البزار بلفظ والنبی صلی الله عليه وسلم يصلی المكتوبة ليس بشئی يستره.

﴿قوله فلم ينكر ذٰلک علیٰ احد ص۱۷﴾ قيل فيه جواز تقديم المصلحة الراجحة علیٰ المفسدة الخفيفة لان المرور مفسدة خفيفة والدخول فی الصلوٰة مصلحة راجحة.

حدثنا محمد بن يوسف ص۱۷:

﴿قوله عقلت من النبی ﷺ مجة مجها فی وجهی﴾ فعله النبی ﷺ مع محمود اما مداعبة معه او ليبارک عليه بها كما كان ذٰلک من شأنه ﷺ مع اولاد الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اس خوش طبعی سے بچے کو مانوس کرنے اور اس پر برکت ڈالنے کے علاوہ بچے کے والدین کی تطییب قلب بھی مقصود تھی اور یہ تعبیر ہے علم سے۔

حضرت عثمانی قدس سرہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم ﷺ نے اس کے منہ میں اپنا لعاب مبارک ڈالا مگر اس نے تھوک دیا۔ معبر نے کہا کہ تم علماء کی مخالفت کروگے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

باب الخروج فى طلب العلم صـ ۱۷

باب ما ذكر فى ذهاب موسىٰ عليه السلام فى البحر الى الخضر عليه السلام اور اس باب میں یہ فرق ہے کہ اول میں خروج بعد السیادۃ ہے اور ثانی میں مطلق خروج ہے۔ نیز اول میں بحری سفر ہے اور ثانی میں بڑی۔

﴿قوله فى حديث واحد﴾ قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالىٰ هو حديث اخرجه المصنف رحمه اللّٰه تعالىٰ فى الادب المفرد واحمد وابو يعلى فى مسند يهما من طريق عبد اللّٰه ابن محمد بن عقيل انه سمع جابر بن عبداللّٰه رضى اللّٰه تعالىٰ عنه يقول بلغنى عن رجل حديث سمعه من رسول اللّٰه ﷺ فاشتريت بعيرا ثم شددت رحلى فسرت اليه شهرا حتى قدمت الشام فاذا عبداللّٰه بن انيس رضى اللّٰه تعالىٰ عنه فقلت للبواب قل له جابرٌ على الباب فقال ابن عبداللّٰه قلت نعم فخرج فاعتقتنى؟فقلت حديث بلغنى عنك انك سمعته من رسول اللّٰه ﷺ فخشيت ان اموت قبل ان اسمعه فقال سمعت رسول اللّٰه ﷺ يقول يحشر اللّٰه الناس يوم القيامة عراة فذكر الحديث.

قال العبد الضعيف لعل زيادة عراة وقعت من الحافظ رحمه اللّٰه تعالىٰ سهواً فان المصنف رحمه اللّٰه تعالىٰ ذكر هٰذا التعليق فى كتاب التوحيد ولفظه يحشر اللّٰه العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب انا الملك اناالديان.

وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالىٰ وادعىٰ بعض المتأخرين ان هٰذا ينقض القاعدة المشهورة ان البخارى حيث يعلق بصيغة الجزم يكون صحيحا وحيث يعلق بصيغةالتمريض. يكون فيه علة لانه علقه بالجزم هنا ثم البخارى خرج طرفا من متنه فى كتاب التوحيد بصيغة التمريض فقال ويذكر من جابر عن عبد اللّٰه بن انيس قالٔ سمعت النبى صلى اللّٰه عليه وسلم يقول يحشر اللّٰه العباد فيناديهم بصوت الحديث.

وهذه الدعوٰى مردودة والقاعدة بحمداللّٰه غير منتقضة ونظر البخارى ادق من ان يعترض عليه بمثل هذا فانه حيث ذكر الارتحال فقط جزم بهٖ لان الاسناد حسن وقد اعتضد وحيث ذكر طرفا من المتن لم يجزم بـه لان لفظ الصوت ممّا يتوقف فى اطلاق نسبته الى الرب ويحتاج الىٰ تأويل فلا يكفى فيه مجي الحديث من طريق مختلف فيها ولو اعتضدت ومن هنا يظهر شفوف علمه ودقتنظره وحسن تصرفه رحمه اللّٰه تعالىٰ.

باب فضل من علم وعلّم ص١٨

﴿حدثنا محمد بن العلاء﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ قال القرطبی وغیره ضرب النبی ﷺ لما جاء به من الدین مثلا بالغیث العام یأتی الناس فی حال حاجتهم الیه وكذا كان حال الناس قبل مبعثه فكما ان الغیث یحیٖ البلد المیت فكذا علوم الدین تحیی القلب المیت ثم شبه السامعین له بالارض المختلفة التی ینزل بها الغیث.

فمنهم العالم العامل المعلم فهو بمنزلة الارض الطیبة شربت فانتفعت فی نفسها وانبتت فنفعت غیرها.

ومنهم الجامع للعلم المستغرق لزمانه فیه غیر انه لم یعمل بنوافله او لم یتفقه فیما جمع لكنه اداه لغیره فهو بمنزلة الارض التی یستقر فیها الماء فینتفع الناس به وهو المشار الیه بقوله نضر الله امرا سمع مقالتی فاداها كما سمعها.

ومنهم من یسمع العلم فلا یحفظه ولا یعمل به ولا ینقله لغیره فهو بمنزلة الارض السبخة او الملساء التی لا تقبل الماء او تفسده علیٰ غیرها.

وانما جمع فی المثل بین الطائفتین الاولیین المحمودتین لاشتراكهما فی الانتفاع بهما وافرد الطائفة الثالثة المذمومة لعدم النفع بها والله اعلم.

ثم ظهر لی ان فی كل مثل طائفتین. فالاول قد اوضحناه.

والثانی الاولیٰ منه من دخل فی الدین ولم یسمع العلم او سمعه فلم یعمل به ولم یعلمه ومثالها من الارض السباخ واشیر الیها بقوله ﷺ من لم یرفع بذلك رأسا ای اعرض عنه فلم ینتفع به ولا نفع.

والثانیة منه من لم یدخل فی الدین اصلا بل بلغه فكفر به و مثالها من الارض الصماء الملساء المستویة التی یمر علیها الماء فلا ینتفع به واشیر الیه بقوله ﷺ ولم یقبل هدی الله الذی جئت به.

وقال الطیبی بقی من اقسام الناس قسمان احدهما الذی انتفع بالعلم فی نفسه و لم یعلمه غیره

والثاني من لم ينتفع به في نفسه وعلمه غيره.

قلت والاول داخل في الاول لان النفع حصل في الجملةوان تفاوتت مراتبه و كذلك ما تنبته الارض فمنه ماينتفع الناس به ومنه مايصير هشيما.

واماالثاني فان كان عمل الفرائض واهمل النوافل فقد دخل في الثاني كما قررناه وان ترك الفرائض ايضاً فهو فاسق لايجوز الاخذعنه ولعله يدخل في عموم من لم يرفع بذٰلك رأساوالله اعلم.

﴿قوله قيلت﴾ بتشديد الياء التحتا نيةقال الاصيلي هو تصحيف من اسحق وقال غيره بل هو صواب ومعناه شربت والقيل شرب نصف النها ريقال قيلت الابل اي شربت في القائلة وتعقبه القرطبي بان المقصود لا يختص بشرب القائلة واجيب بان كون هٰذا اصله لا يمنع استعماله علىٰ الاطلاق تجوزاً.

وقال ابن دريد قيل الماء في المكان المنخفض اذااجتمع فيه وتعقبه القرطبي ايضا بانه يفسد التمثيل لان اجتماع الماء انما هو مثال الطائفة الثانية والكلام هنا انما هو في الاولىٰ التي شربت وانبتت قال والاظهر انه تصحيف.

﴿قوله صفصفا﴾ ذكره جريا علىٰ عادته في الاعتناء بتفسير ما يقع في الحديث من الالفاظ الواقعة في القرآن وقد يستطرد.

باب رفع العلم وظهو رالجهل ص١٨

اس باب سے بھی فضل علم کا بیان مقصود ہے کہ علم بقائے عالم کا سبب ہے۔ جب علم نہ رہے گا، عالم کو ختم کر دیا جائے گا۔

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ مقصود الباب الحث علىٰ تعلم العلم فانه لا يرفع الابقبض العلماء كما سيأتي صريحا ومادام من يتعلم العلم موجود الايحصل الرفع وقد تبين في حديث الباب ان رفعه من علامات الساعة.

﴿قوله وقال ربيعة﴾ هو ابن ابي عبدالرحمٰن الفقيه المدني المعروف بربيعة الرأي باس كان المزة قيل له ذٰلك لكثرة اشتغاله بالاجتهاد.

ومراد ربيعة ان من كان فيه فهم وقابلية للعلم لا ينبغي له ان يهمل نفسه فيترك الاشتغال لئلا

يؤدى ذلک الیٰ رفع العلم.

او مراده الحث علیٰ نشر العلم فی اهله(لان تعليم غير الاهل تضييع للعلم. روى ابن ماجة عن انس رضى اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ و الذهب ۱۲ رشيد احمد عفى الله عنه (رحمه اللّٰه))لئلا يموت العالم قبل ذلک فيؤدى الیٰ رفع العلم.

اومراده ان يشهر العالم نفسه ويتصدى للاخذعنه لئلا يضيع علمه.

وقيل مراده تعظيم العلم وتوقيره فلا يهين نفسه بان يجعله عرضا للدنيا وهذا معنى حسن لكن اللائق بتبويب المصنف رحمه الله تعالیٰ ماتقدم قاله الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ.

من اصحاب الرأى:

متقدمین میں جن لوگوں پر استنباط واجتہاد کا غلبہ ہوتا تھا انھیں اصحاب الرأی کہا جاتا تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حضرات حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ فخر الاسلام بزدوی نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب آداب القاضی سے نقل کیا ہے ”لا يستقيم الحديث الا بالرأى. لا يستقيم الرأى الا بالحديث.“

غرضیکہ سلف میں جس جماعت کا محض حدیث کی روایت حدیث میں مشغف رہا وہ اہلِ حدیث سے ملقب ہوئی اور جوفہم وتفقہ واستنباط میں غالب اور روایت حدیث میں مغلوب تھے وہ اصحاب الرأی کہلاتے تھے۔ ایسی جماعتیں خود حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھیں۔ ایک جماعت کا عمل جذبۂ اتباع سنت کی وجہ سے صرف الفاظ حدیث پر تھا اور دوسری جماعت حدیث کا منشأ وغرض تلاش کرتی تھی۔

چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے غزوۂ احزاب سے واپسی پر فرمایا ”لا يصلين احد العصر الا فى بنى قريظة“. صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم باوجود سعی بلیغ کے عصر تک بنی قریظہ میں نہ پہنچ سکے۔ راستہ میں عصر کا وقت آگیا۔ اب اختلاف ہوا۔

ایک جماعت نے راستہ میں نماز پڑھ لی اور کہا کہ حضور اکرم ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ جلدی پہنچو۔

دوسری جماعت نے نماز نہ پڑھی بعد میں قضا پڑھی، حضور اکرم ﷺ کو اطلاع ہوئی تو دونوں جماعتوں میں سے کسی پر سختی نہیں فرمائی۔ کیونکہ دونوں کی غرض ومنشأ اتباع سنت تھا لہٰذا دونوں میں سے کسی کی تغلیط نہیں کی جاسکتی۔ ہاں اہل اجتہاد کا

درجہ اہلِ ظواہر سے بلند ہے۔ کیونکہ وہ حامل معنی ہیں اور یہ حامل الفاظ ہیں۔

واضح رہے کہ نصوص مجملہ کی تشریح مذموم نہیں کیونکہ خود صحابہ کرام رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھم سے ثابت ہے۔ البتہ نص کے مقابلہ میں قیاس کرنا مذموم ہے۔ سفہاء زمانہ نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ فقہاء رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں اور اہل حدیث حدیث کو رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔

حدثنا عمران بن میسرة ص ۱۸:

﴿قوله يرفع العلم﴾ وفی الرواية الاٰتية يقل العلم فيحتمل ان يكون المراد بقلته اول العلامة وبرفعهٖ اٰخرها او اطلقت القلة واريد بها العدم كما يطلق العدم ويراد بها القلة وهٰذا اليق لاتحاد المخرج.

والمراد برفع العلم قبض العلماء وموت حملتهٖ كما اخرج المؤلف رحمه اللّٰه تعالیٰ فی باب كيف يقبض العلم عن عبداللّٰه بن عمر و بن العاص رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال سمعت رسول اللّٰه صلی الله عليه وسلم يقول ان اللّٰه لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتی اذالم يبق عالم اتخذالناس رؤساجها لا فسئلو فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

ويعارضه ما اخرجه ابن ماجة رحمه اللّٰه تعالیٰ عن حذيفة بن اليمان رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال رسول اللّٰه ﷺ يدرس العلم كما يدرس وشی الثوب حتی لا يدری ما صيام ولا صلوة ولا نسک ولا صدقة ويسری علی كتاب اللّٰه عز وجل فی ليلة فلا يبقی فی الأرض منه اٰية الحديث. فوجه التوفيق ان يحمل هٰذا علیٰ اٰخر الزمان.

رفع التعارض بين الروايات من انه يرفع العلم و يفشو العلم والقلم:

حضرت عثمانی قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے فرمایا کہ نسائی کی ایک روایت میں ویفشوا العلم ہے مگر مجھے سنن نسائی میں یہ الفاظ نہیں ملے، ممکن ہے کہ سنن کبریٰ میں ہوں۔" (۱۵)

وقال فی فيض الباری وفی نسخة علیٰ حاشية النسائی يكثر العلم (۵۱).

قال العبد الضعيف لم اطلع علیٰ شیء منها الا مافی سنن الدارمی فی باب العمل بالعلم وحسن النية فيه عن ابی الزاهرية رضیَ اللّٰه تعالیٰ عنه يرفع الحديث ان اللّٰه قال ابث العلم فی اٰخر الزمان حتی يعلم الرجل والمرأة والعبد والحر والصغير والكبير فاذا فعلت ذٰلک بهم اخذتهم بحقی عليهم وفی كنز العمال ويكثر

القلم وفی روایة وظهور القلم، وفی الدر المنثور عن مسند احمد والادب المفرد والمستدرک فشو القلم.

نیز حضرت عثمانی قدس سرہ نے فرمایا کہ ابن حزم نے ویفشوا القلم کی تخریج کی ہے۔ ان روایات میں کچھ تعارض نہیں اس لیے کہ علماء اُٹھا لیے جائیں گے اور علم کے اسباب وذرائع میں کثرت ہو جائے گی۔ چنانچہ مشاہدہ ہو رہا ہے کہ علماء اٹھتے چلے جارہے ہیں اور کتابوں کی اتنی کثرت ہوگئی ہے کہ ہر موضوع پر ہزاروں کتابیں گھر بیٹھے بسہولت مل سکتی ہیں۔ غرضیکہ فشوا العلم والقلم اور قلة العلم کا ظہور ہو چکا ہے۔

﴿**قوله ویظهر الزنا**﴾ ای یشیع ویشتهر بحیث لا یتکاتم به لکثرة من یتعاطاه کما ورد لا تقوم الساعة حتی یتسافد الناس فی الطرق تسافد الحمر وفی روية ینزو بعضهم علیٰ بعض نزوا لعیر علیٰ العیر وفی روایة حتی توجد المرأة نهاراً جهاراً تنکح وسط الطریق لا ینکر ذٰلک احد فیکون امثلهم یومئذ الذی یقول لو نحیتها عن الطریق قلیلاً فذاک فیهم مثل ابی بکر وعمر فیکم. ایک روایت میں ہے کہ مجلس کے قریب سے ایک عورت گزرے گی۔ اہل مجلس میں سے ایک شخص اُٹھ کر علانیہ سب کے روبرو اس سے بدکاری کرے گا اور پھر مجلس میں ایسی حالت میں آئے گا کہ یہ اور اہل مجلس ایک دوسرے کو دیکھ کر ہنس رہے ہونگے۔ (کنز العمال)

حدثنا مسدد ص ١٨ :

﴿**قوله لا یحدثکم احد بعدی**﴾ عرف انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه انه لم یبق احد ممن سمعه، من رسول اللّٰه ﷺ غیره لانه کان اٰخر من مات بالبصرة من الصحابة رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم فلعل الخطاب بذٰلک کان لاهل البصرة او کان عاما و کان تحدیثه بذٰلک فی اٰخر عمره لانه لم یبق بعدهٗ من الصحابة رضی اللّٰه تعالیٰ عنهم من ثبت سماعهٗ من النبی ﷺ الا النادر ممن لم یکن هٰذا المتن فی مرویه.

وقال ابن بطال یحتمل انه قال ذٰلک لما رأی من التغییر ونقص العلم یعنی فاقتضیٰ ذٰلک عندهٗ انه لفساد الحال لایحدثهم احد بالحق قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ والاول اولیٰ.

سبب کثرة النساء:

(قوله و تکثیر النساء) قیل سببه ان الفتن تکثیر فیکثر القتل فی الرجال لانهم اهل الحرب دون النساء. و قال ابو عبدالملک هو اشارة الی کثرة الفتوح فتکثیر السبایا فیتخذ الرجل الواحد عدة موطوات هرج بالعلة فی حدیث ابی موسیٰ فقال من قلة الرجال و کثرة النساء و الظاهر انها علامة محضة لا بسبب ان یقل من یولد

... الخ.)

(قوله وتكثر النساء)قيل سببه ان الفتن تكثر فيكثر القتل فى الرجال لانهم اهل الحرب دون النساء.

وقال ابو عبد الملک هو اشارة الى كثرة الفتوح فتكثر السبايافيتخذالرجل الواحد عدة موطوات.

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ فيه نظر لانه صرح بالعلة فى حديث ابى مو سى رضى الله تعالىٰ عنه الآ تى فى الزكوٰة عند المصنف فقال من قلة الرجال و كثرة النساء والظا هر انها علامة محضة لا بسبب اٰخر بل يقدر اللّٰه فى اٰخر الزمان ان يقل من يولد من الذكور ويكثر من يو لد من الاناث و كون كثرة النساء من العلامات مناسب لظهور الجهل ورفع العلم.

قال العبد الضعيف لا مزاحمة بين ما قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وبين القول الاوّل فكل منهما مشاهد فى هذاالزما ن.

﴿قوله لخمسين امرأة﴾ يحتمل ان يراد به حقيقة هذاالعدد او يكون مجازاً عن الكثرة ويؤيده ان فى حديث ابى موسىٰ رضى الله تعالىٰ عنه وترى الرجل الواحد يتبعهُ اربعون امرأة.

ان اعداد سے مجازاً کثرت مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ بیویوں کا نصاب کامل چار ہے۔ ایک کی زیادتی فوق الکمال کے اظہار کے لیے پھر عشرات بنانا مزید مبالغہ کے لیے ہے۔ نیز چار کا عدد اصول الاعداد ہے، اس لیے کہ اس سے دس کی ترکیب ہوتی ہے بایں طور کہ اس میں ۱+۲+۳+۴ کا مجموعہ دس ہے۔ پھر عشرات سے مئات اور مئات سے الوف بنتے ہیں۔

قولہٗ تعالیٰ ﴿ تعرج الملئكة والروح اليه فى يوم كان مقدار ه خمسين الف سنة ﴾ میں یہ تقریر بھی کی گئی ہے۔ اس تقریر پر الف سنة اور خمسين الف سنة کا تعارض بھی مرتفع ہوجا تا ہے۔ کیونکہ الف بھی کثرت کیلیے مستعمل ہے۔ کما مر فی بیان شعب الایمان.

(قوله القيم الواحد) اى من يقوم بامرهن و كان هٰذه الامور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الامور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الامور الخمسة التى يحصل بحفظها صلاح المعاش والمعاد وهى الدين والعقل والنسب والنفس والمال فان رفع العلم يخل بالدين وشرب الخمر يخل بالعقل والزنا يخل بالنسب و كثرة الفتن يدل بالنفس والمال.

قال القرطبى فى التذكرة يحتمل ان يراد بالقيم من يقوم عليهن سواء كن موطوات ام لا و يحتمل ان

یکون ذلک یقع فی الزمان الذی لا یبقی فیه من یقول اللّٰہ اللّٰہ فیتزوج الواحد بغیر عدد جهلا بالحکم الشرعی.

قال الشیخ العثمانی قد سرہٗ الاول هو الصحیح لما ورد فی بعض الروایات القیم الصالح.

وفی فیض الباری و اشکل علی الحافظ هذا العدد قلت وفی متن الحدیث من طریق اٰخر قید ذهل عنه الحافظ و یرتفع به الاشکال رأسا و هو القیم الواحد الامین قالو احد الامین الیومل ایضا اعز و انذر.

و فی کتاب النکاح منه وقد رویٰ الحافظ قیدا فی موضع اٰخر و هو قید الصالح ثم غفل عنه الحافظ عند شرح الحدیث و لو حضره لم یرد اشکال فان القیم الصالح یعز جدا فی کل عصر فکیف ابان الساعة.

قال العبد الضعیف لم اطلع علی تخریج الحافظ ولا غیره الا ما روی القسطلانی رحمه اللّٰہ تعالیٰ فی کتاب النکاح و نوصه وقد روی علی بن سعید ی کتاب الطاعة و المعصیة عن حذیفة رضی الله تعالیٰ عنه قال اذا عمت الفتنة میز اللّٰہ اولیائه حتی یتبع الرجل خمسون امرأة تقول یا عبد الله استرنی یا عبد اللّٰہ اٰونی.

حکمة تعددالازدواج والمحصر فی الاربع

عقلاً ونقلاً وتجربۃً وقیاساً ہر لحاظ سے یہ امر مسلّم ہے کہ مرد میں عورت کی بنسبت شہوت کئی گنا زیادہ ہے۔

شرعاً اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک مرد کو چار بیویوں کا اختیار دیا۔ اگر عورت میں شہوت زیادہ ہوتی تو اس کا برعکس ہونا چاہیے تھا۔ حضور ﷺ نے عورتوں کے لیے بہت سی وعیدیں بیان فرمائی ہیں جبکہ وہ مرد کے بلانے پر ہمبستری کے لیے راضی نہ ہوں۔ اگر عورت میں شہوت زیادہ ہوتی تو مردوں کے لیے ایسی وعیدیں آنی چاہیے تھیں۔

عقلاً:

اس لیے کہ مرد کا مزاج گرم ہے جو سبب شہوت ہے اور عورت کا مزاج سرد ہے۔

تجربۃً:

اس لیے کہ کوئی شخص اس کا قائل نہیں اور اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا کہ عورت ہمبستری کی دعوت دے اور مرد انکار کرے۔ اس کے برعکس اس کی مثالیں روزانہ پیش آتی رہتی ہیں کہ مرد بلاتا ہے، عورت راضی نہیں ہوتی۔

قیاساً:

اس طریقہ سے کہ دوسرے حیوانات میں یہ امر مشاہد ہے کہ ایک مذکر سیکڑوں مؤنث کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔

اگر عورت میں شہوت زیادہ ہوتی یا برابر ہی ہوتی تو شہر کا ہر گلی کوچہ شب و روز زنا کاری کا بازار ہوتا۔ بازار میں ہر مرد کا عورتوں کی طرف طبعی میلان ہوتا ہے **الا المتقین**. اگر عورت کی جانب سے بھی ایسا ہی میلان پایا جائے تو بدفعلی سے مانع کیا چیز ہوگی؟ خصوصاً جس حکومت میں بدفعلی جرم نہ ہو اور لڑکیوں کے والدین اور اقربین اسے نفرت کی نگاہوں سے نہ دیکھتے ہوں۔

قرآن کریم میں ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مأة جلدة﴾ پر بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ زانیہ کی تقدیم اس کی دلیل ہے کہ اس میں شہوت زیادہ ہوتی ہے۔

مگر ان مفسرین کا یہ خیال صحیح نہیں۔ اس لیے کہ یہ خیال عقل و نقل اور تجربہ و قیاس سب کے خلاف ہے۔

مزید براں مرد میں کثرت احتلام اور عورتوں میں اس کا وجود کالعدم ہونا بھی بین دلیل ہے کہ عورت میں شہوت کالعدم ہے۔ ان امور سے ثابت ہوا کہ مرد میں شہوت زیادہ ہے۔

بعض علماء کو ایک مسئلہ سے بھی مغالطہ ہوا ہے وہ یہ کہ نظر الرجل الی المرأة کی بنسبت نظر المرأة الی الرجل، اخف ہے۔ جس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عورت میں شہوت زیادہ ہے۔ لہٰذا مرد کے دیکھنے سے اگر مرد میں بھی شہوت پیدا ہوگئی تو فتنہ زیادہ ہے۔ اس کے برعکس اگر عورت نے دیکھا تو چونکہ مرد میں شہوت کم ہے لہٰذا فتنہ کا کوئی احتمال نہیں۔

اس مسئلہ کی یہ توجیہ بھی سراسر غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مرد کے مفتون ہونے کی صورت میں چونکہ اس کی کامیابی سہل ہے۔ اس لیے کہ مرد کے پاس تحصیل مقصد کے ذرائع موجود ہوتے ہیں۔ قلتِ حیاء، کثرتِ شہوت، قوتِ قلب اور مال و زر، قوتِ جسم اور آزادی سے آنا جانا۔ یہ امور اس کے مقصد کی تکمیل میں معاون ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس عورت کی نظر مرد کی طرف اس قدر خطرناک نہیں۔ اس لیے کہ اوّلاً تو ان میں قلت شہوت کی بناء پر فتنہ کا احتمال نہیں اور ثانیاً شاذ و نادر یہ نظر موجب شہو ہو بھی جائے تو کثرت حیاء، قلب و جسم کا ضعف اور قلت مال، آمد و رفت کا تعسر، یہ ایسے امور ہیں کہ ان کی بنا پر عورت اپنی بُری خواہش کو پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچا سکتی۔

آیۂ کریمہ میں زانیہ کی تقدیم کی وجہ بھی یہی ہے کہ قلتِ شہوت، کثرتِ حیاء، کثرتِ موانع اور قلتِ ذرائع کے ہوتے ہوئے عورت کا زنا میں مبتلا ہونا نہایت ہی قبیح ہے۔ لہٰذا اس کی تقبیح اور تشنیع شان کی غرض سے اسے مقدم ذکر کیا۔

پس ثابت ہوا کہ مرد کی کثرت خواہش کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لیے متعدد بیویاں ہوں۔

نیز کثرتِ نساء وقلت رجال منقول ہونے کے ساتھ مشاہد بھی ہے۔ اوّلاً تو عورت کی پیدائش زیادہ ہے اور مردوں کی کم۔ ثانیاً عالم گیر جنگوں میں مرد ہی تباہ وبرباد ہوتے رہتے ہیں۔ پس اگر تعدد ازدواج کا مسئلہ تسلیم نہ کیا جائے تو عورتوں کی مکافات کے لیے اتنے مرد کہاں سے آئیں گے؟

اب رہا **حصر فی الاربع** کا مسئلہ! اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ عورت چار مہینے تک نفسانی خواہش کو ضبط کرسکتی ہے۔ چنانچہ قرآن میں مسئلہ ایلاء اور عدّت متوفی عنہا زوجہا اس پر بیّن دلیل ہے۔ ایلاء میں چار ماہ سے زیادہ مدت تک مرد کا بیوی کے پاس نہ جانا چونکہ ظلم تھا، اس لیے شریعت نے چار ماہ کے بعد عورت کو خیار دے دیا۔ اسی طرح جاہلیت میں عدت وفات ایک سال تھی۔ شریعت نے اسے ظلم قرار دیتے ہوئے چار مہینے دس دن سے زائد مدت کو ساقط کردیا۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ رات کے وقت کسی گلی میں سے گزر رہے تھے۔ کان میں کسی عورت کی آواز پڑی جو یہ شعر پڑھ رہی تھی۔

فواللّٰہ لو لا اللّٰہ تخشی
عواقبہ
لزحزح من ھذا السریر
جوانبہ

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وجہ دریافت کی تو معلوم ہوا کہ اس کا شوہر مدت طویلہ سے جہاد میں گیا ہوا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا کہ سمجھدار عورتوں کی شوریٰ بُلا کر یہ طے کرو کہ عورت کتنی مدت تک ضبط کرسکتی ہے۔ چنانچہ متفقہ طور پر یہ طے پایا کہ چار ماہ کی مدت تک عورت صبر کرسکتی ہے۔ بناءً علیہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قانون بنادیا کہ اس مدت سے زیادہ کوئی شادی شدہ سپاہی جہاد میں نہ رہے۔

اسی کے پیش نظر فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں کہ چار مہینہ میں ایک دفعہ ہمبستری کرنا دیانۃً فرض ہے۔

اور مرد کے لیے مدت ضبط شرعاً منقول نہیں۔ مگر کئی ایک معاملات میں مدت شہر کو کثیر شمار کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ بیع سلم اور عند البعض اختلاف مطالع میں مدت شہر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز ایک ماہ میں قمر اپنا دور کامل کرلیتا ہے، جس کا انسانی خون پر اثر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ مرد کی قوتِ برداشت کی انتہاء ایک مہینہ ہے اور عورت کی چار ماہ۔ دونوں کے

تناسب سے معلوم ہوا کہ ایک مرد کے لیے چار بیویاں کافی ہو سکتی ہیں۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وطی سے مقصد توالد ہے اور موجب توالد وہ وطی ہوتی ہے جو حیض کے بعد ہو۔ اور انقطاع حیض کے بعد مرد کے لیے شہوت صادق بھی ہوتی ہے۔ حیض عام طور پر تندرست عورت کو مہینے میں ایک دفعہ آتا ہے۔ اس بناء پر مرد ہر مہینے میں ایک وطی کا محتاج ہے اور عورت ہر چار مہینے میں۔ تو ثابت ہوا کہ ایک زوج کے لیے چار بیویوں کی ضرورت ہے۔

باب فضل العلم ص ۱۸

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ الفضل هنا بمعنى الزيادة اى ما فضل عنه والفضل الذى تقدم فى اول كتاب العلم بمعنى الفضيلة فلا يظن انه كررهٗ.

وقال السندى رحمه الله تعالىٰ قوله فضل العلم اى ماذا يفعل بهٖ وحاصل ما يفيده الحديث انه اذافضل من العلم فضل عند الرجل يؤثر بهٖ بعض اصحابهٖ.

فان قلت هل لفضل العلم تحقق فى هٰذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت والا فتحققه فى عالم المثال والرؤيا لايفيده.

قلت يمكن تحققهٗ فى الكتب فان زادت الكتب عند رجل على قدر حاجته يؤثر بهٖ بعض اصحابهٖ وكذا فى الانتفاع بالشيخ. فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ او قضىٰ حاجتهٗ منه يتركه حتّٰى ينتفع بهٖ غيرهٖ ولا يشغله عن انتفاع الغير بهٖ مثلاً.

وقال شيخ الهند رحمه الله تعالىٰ ان المراد ههنا الفاضل عن الحاجة فلا تكرار ثم قال لكنهم اختلفوا فى مناسبة الرواية بالترجمة والاوجه عند نا ان تحصيل العلم الذى يكون زائداً عن حاجة رجل كعلم مسائل الزكوٰة والحج والجهاد للمفلس المريض المقعد الذى لا يرجىٰ برؤهٗ ولا غناهٗ وكذا علوم الزراعة والتجارة لمن يعلم من حاله انه لا يشتغل فيهما ابدا هل يدخل فيما لا يعنى او يشملها ما ورد من الترغيب والفضائل لتحصيل العلم وظهر من الرواية انه داخل فى النوع الثانى غاية مافى الباب انه لا يعمل عليها بنفسه بل يعطيها لغيرهٖ بالتعليم والتبليغ كما اعطى النبى ﷺ العلم الزائد عن حاجته لعمر رضى الله تعالىٰ عنه (۱۵) ويؤيده ما رواه ابن ماجة عن ابى ذر رضى

اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال لی رسول اللّٰه ﷺ یا ابا ذر لان تغدو فتعلم اٰیة من کتاب اللّٰه خیر لک من ان تصلی مأة رکعة ولان تغدو فتعلم بابا من العلم عمل بهٖ او لم یعمل خیر من ان تصلّی الف رکعة.

ویحتمل ان یکون غرض المؤلف رحمه اللّٰه تعالیٰ الترغیب فی زیادة العلم لا الاکتفاء علیٰ قدر الحاجة فانه ﷺ لم یکتف علیٰ شرب اللبن بقدر الحاجة بل شبع حتی خرج من اظفارهٖ ویؤیده ما رواه الترمذی رحمه اللّٰه تعالیٰ عن ابی سعید الخدری رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال رسول اللّٰه ﷺ لن یشبع المؤمن من خیر یسمعهٗ حتّٰی یکون منتهاه الجنة وما رواه البیهقی عن انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه ان النبی ﷺ قال منهومان منهوم فی العلم لا یشبع منه ومنهوم فی الدنیا لا یشبع منها.

حدثنا سعید بن عفیر ص ۱۸

وجه تعبیر اللبن بالعلم :

﴿قوله قال العلم﴾ تفسیر اللبن بالعلم لاشتراکهما فی کثرة النفع بهما قال ابن المنیر وجه الفضیلة للعلم فی الحدیث من جهة انهٗ عبر عن العلم بانه فضلة النبی صلی اللّٰه تعالیٰ علیه وسلم و نصیب ممن اٰتاه اللّٰه وناهیک بذٰلک.

وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ وهذا قاله بناء علی ان المراد بالفضل الفضیلة وغفل عن النکتة المتقدمة.

باب الفتیا وهو واقف علیٰ ظهر الدابة وغیرها ص ۱۸

اخرج ابوداؤد رحمه اللّٰه تعالیٰ فی سننهٖ عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال النبی ﷺ ایاکم ان تتخذوا ظهور دوابکم منابرو ایضاً فی الوقوف علی الدابة اعنات لها فدفعه المؤلف رحمه اللّٰه بان ذٰلک جائز لضرورة اشاعة العلم اذلولا وقوفهٗ علی الدابة لما سمع الخطبة غیر ان العالم الا ادنین فلهذا المرام افتقر المؤلف رحمه اللّٰه تعالی الی وضع هذا الباب.

وقال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ مراده ان العالم یجیب سؤال الطالب ولو کان راکباً.

وقال العينى رحمه الله تعالىٰ اشار بهذا الى جواز سؤال العالم وان كا ن مشتغلا راكبا وما شيا وواقفا وعلىٰ كل احوالهٖ ولو كان فى طاعة.

وقال القسطلانى رحمه الله تعالىٰ فى الحديث جواز سؤال العالم راكبا وماشيا وعلىٰ كل حال ولا يعارض هذا بما روى عن مالك رحمه الله تعالىٰ من كراهة ذكر العلم والسؤال عن الحديث فى الطريق لان الموقف بمنىٰ لا يعد من الطرقات لانهٗ موقف سنة وعبادة وذكرو وقت حاجة الى التعلم خوف الفوات اما بالزمان واما بالمكان.

وقال شيخ الهند قدس سرهٗ ان السكون والطانينة لما كان عن مقتضيات الافتاء كما حكى عن الامام مالك وغيرهٖ عن الائمة رحمه الله تعالىٰ وهو موهم للكراهة فى غير تلك الحالة دفعها الامام البخارى رحمه الله بهٰذا الترجمة.

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ فان قيل ليس فى سياق الحديث ذكر الركوب.

فالجواب انه احال بهٖ على الطريق الاخرى التى اوردها فى الحج فقال كان علىٰ ناقتهٖ.

وتعقبهٗ العلامة العينى رحمه الله تعالىٰ فقال ان الترجمة بالدابة او غيرها فلفظ الحديث وقف عام ان يكون الوقوف على الدابة اوغيرها.

﴿قوله ﷺ افعل ولا حرج﴾ اى اثم فى الاخرة واما الفدية فلازمة.

باب من اجاب الفتيا باشارة اليد والرأس صـ ١٨

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ الاشارة باليد مستفادة من الحديثين المذكورين فى الباب اولاً وهما مرفوعان وبالرأس مستفاد من حديث اسماء رضى الله تعالىٰ عنها فقط وهو من فعل عائشة رضى الله تعالىٰ عنها فيكون موقوفاً لكن له حكم المرفوع لانها كانت تصلى خلف النبى ﷺ وكان فى الصلوٰة يرى من خلفه فيدخل فى التقرير.

وقال شيخ الهند قدس سره لما كان الثابت المعروف من دأبهٖ ﷺ شدة الاعتناء بالتعليم والتفهيم حتى ان الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم ربما قالوا ليته ﷺ سكت وكان مقتضاه عدم الجواز بالاشارة نبه

المصنف بالترجمة على الجواز فانه لكل مقال مقام. والتقدير فاومأ بيده قائلا لاحرج فجمع بين الاشارة نبه المصنف بالترجمة على الجواز فانه لكل مقال مقام.

حدثنا موسى بن اسمعيل، ص١٨ سطر ١٩:

﴿**قوله فاومأ بيده قال لاحرج**﴾ اى عليك وقوله قال يحتمل ان يكون بيانا لقوله اومأ ويكون من اطلاق القول على الفعل كما فى الحديث الذى بعده فقال هكذا بيده ويحتمل ان يكون حالا والتقدير فاومأ بيده قائلا لاحرج فجمع بين الاشارة والنطق والاول اليق بترجمة المصنف رحمه الله تعالى.

حدثنا موسىٰ بن اسمعيل، ص ١٨ سطر ١٩:

قال بعض الفضلاء المصريين فى تعليقه على المحلى انى وجدت للمرحوم محمود باشاالفلكى جزء اصغير اسماه، ، نتائج الافهام فى تقويم العرب قبل الاسلام، ، الفه باللغة الفرنسويه وترجمه الى العربية الاستاذالعلامة احمد ذكى باشا وطبع فى بولاق ١٣٠٥ھ وقد حقق فيه بالحساب الدقيق يوم الكسوف الذى حصل فى السنة العاشرة وهو اليوم الذى مات فيه ابراهيم عليه السلام ومنه اتضح ان الشمس كسفت فى المدينة المنورة فى يوم الاثنين ٢٩ شوال ١٠ھ الموافق ليوم ٢٧ يناير ٦٣٢ء ميلادية فى الساعة ٨ والدقيقة ٣٠ صباحاً وهو يرد اكثر الاقوال التى نقلت فى تحديد يوم موت ابراهيم عليه السلام.

﴿**قوله يقال**﴾ والقائل له ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر ولاخر النكير رواه الترمذى رحمه الله تعالى وذكر بعض الفقهاء ان هذا اسم الذين يسألان المذنب واسم الذين يسألان المطيع مبشروبشير.

﴿**قوله بهذاالرجل**﴾ ولم يقل برسول الله لئلا يكون تلقيناًللحجة قال عياض يحتمل انه ﷺ مثّل للميت فى قبره والاظهر انه سمى له انتهى يعنى لانه المتبادر من قوله فى الصحيحين عن انس رضى الله تعالىٰ عنه فيقولان ماكنت تقول فى هذا الرجل محمد وكذا فى رواية ابن المنكدر عن اسماء رضى الله تعالىٰ عنها عند احمد رحمه الله تعالىٰ وله عن حديث عائشة رضى الله تعالىٰ عنهما ما هذا الرجل الذى كان فيكم.

﴿**قوله نم صالحا**﴾ اى منتفعا باعمالك اذاالصلاح كون الشى فى حدالانتفاع.

﴿قوله واما المنافق اولمرتاب ص۔ ۱۹﴾ وفی بعض الاحادیث واماالکافر اوالمنافق وفی بعضها فان کان فاجراً اوکافراً وفی بعضها غیر ذلک.

هل یسأل الکافر عن دینه فی البرزخ؟

قال الحافظ رحمه اللّٰه تعالیٰ فاختلفت هذه الروایات لفظًا وهی مجتمعة علی ان کلا من الکافر والمنافق یسأل عنه ففیه تعقب علی من زعم ان السؤال انما یقع علیٰ من یدعی الایمان ان محقا وان مبطلاومستندهم فی ذلک ماروٰه عبد الرزاق من طریق عبید بن عمیر احد کبار التابعین قال انما یفتن رجلان مؤمن ومنافق و اماالکافر فلایسأل عنه عن محمد صلی اللّٰه علیه وسلم ولا یعرفه وهذا موقوف و الحدیث النّاصیة علی ان الکافر یسأل مع کثرة طرقها الصحیحة فهی اولی بالقبول، وجزم الترمذی الحکیم بان الکافر یسأل.

ومال ابن عبدالبر الی الاول وقال الاٰثار تدلّ علی ان الفتنة لمن کان منسوبا الی اهل القبلة واماالکافر الجاحد فلا یسأل عن دینه.

وتعقبه ابن القیم فی کتاب الروح وقال فی الکتاب والسنة دلیل علی ان السؤال للکافر والمسلم قال اللّٰه تعالیٰ ﴿یثبت اللّٰه الذین اٰمنوا بالقول الثابت فی الحیاة الدنیا وفی الاخرة ویضل اللّٰه الظالمین۔﴾ وفی حدیث انس رضی اللّٰه تعالی عنه فی البخاری واما المنافق والکافر بوا و العطف وفی حدیث ابی سعید رضی اللّٰه تعالیٰ عنه فان کان مؤمنا فذکره وفیه وان کان کافرا وفی حدیث البراء رضی اللّٰه تعالی عنه وان الکافر اذکان فی انقطاع من الدنیا فذکره وفیه فیأتیه منکر ونکیر الحدیث اخرجه احمد.

وقال فی الشامیة فی السراج کل ذی روح من بنی اٰدم یسأل فی القبر باجماع اهل السنة لکن یلقن الرضیع الملک وقیل لابل یلهمه اللّٰه تعالیٰ کما الهم عیسٰی علیه السّلام فی المهد. اه لکن فی حکایة الاجماع نظر فقد ذکر الحافظ ابن عبد البران الاٰثار دلت علی انه لایکون الالمؤمن او منافقٍ ممن کان منسوباً الی اهل القبلة بظاهر الشهادة دون الکافر الجاحد وتعقبه ابن القیم لکن ردّ علیه الحفظ السیوطی وقال ماقاله ابن عبد البر هو الارجح ولا اقول سواه ونقل العلقمی فی شرحه علی الجامع الصغیر ان الراجح ایضااختصاص السؤال بهٰذه الامة خلا فا لما استظهره ابن القیم ونقل ایضا عن الحافظ ابن حجر العسقلانی ان الذی یظهر اختصاص السؤال بالمکلف وقال وتبعه علیه شیخنا یعنی الحافظ السیوطی.

ثم ذكر ان من لايسأل ثمانية الشهيد والمرابط والمطعون و الميّت زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرًا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة اوليلتها والقارى كل ليلة تبارک الملک وبعضهم ضم اليه السجدة والقارى فى مرض موته قل هو اللّٰه احد. اه واشار الشارح الیٰ انه يزاد الانبياء عليهم الصّلوة والسلام لا نهم اولى من الصدّقين انتهى.

دفع الاشكال على عدم رؤية عذاب القبر:

قال الغزالى رحمه اللّٰه تعالى فى احياء العلوم فان قلت فنحن نشاهد الكافر فى قبره مدة ونراقبه ولا نشاهد شيئا من ذٰلک فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة فاعلم ان لکٗ ثلاث مقدمات فى التصديق بامثال هذا.

احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بانها موجودة وهى تلدغ الميت ولكنک لاتشاهد ذٰلک فان هذه العين لاتصلح لمشاهدة الامور الملكوتية وكل مايتعلق بالأخرة فهو من عالم الملكوت فالحيّات والعقارب التى تلدغ فى القبر ليست من جنس حيّات عالمنا بل هى جنس اٰخر وتدرک بحاسة اخرٰى.

المقام الثانى ان تتذكر امر النائم وانه قديرى فى نومه حية تلدغهٗ وهو يتألم بذٰلک حتى تراه يصيح فى نومه ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذٰلک يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل ولكنهٗ فى حقک غير مشاهد واذاكان العذاب فى الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد.

المقام الثالث انک تعلم ا ن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاک منها وهو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابک فى الاثر الذى يحصل فيک من السم فلو حصل مثل ذٰلک الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر.

باب الرحلة فى المسألة النازلة، ص ١٩

قال الكرمانى رحمه اللّٰه تعالیٰ فان قلت ما الفرق بين هذا الباب والذى تقدم من باب الخروج فى طلب

العلم قلت الفرق بانه لطلب العلم فی مسألة خاصة وقعت للشخص ونزلت بہ وذلک لیس کذلک (اھ)

وقال الحافظ رحمه الله والفرق بین هذه الترجمة وترجمة باب الخروج فی طلب العلم ان هذا اخص وذلک (اھ).

وقال شیخ الهند قدس سرهٔ الغرض ان من نزلت به نازلة لا یدری حکمها ینبغی ان یرتحل للسؤال ین اهل العلم ولا یسع له ان یترکها سدیاه.

الاختلاف فی ثبوت الرضاعة بشهادة المرضعة وحدها

﴿قوله فاتته امرأة﴾ امام احمد رحمہ اللہ تعالی کے ہاں ثبوت رضاع کے لیے شہادت مرضعہ کافی ہے۔ ان کا مستدل یہی حدیث باب ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالی کے ہاں دو عورتوں کی شہادت اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں چار عورتوں کی شہادت کافی ہے۔ اور احناف ؒ کے نزدیک حجۃ تامہ (رجلان اور رجل وامرأتان) ضروری ہے۔

جمہور حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صرف شہادت مرضیہ سے اگرچہ حرمت ثابت نہیں ہوتی مگر شبہ ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حضور اکرم ﷺ نے شبہ سے اجتناب کے لیے تورعاً فرمایا کیف وقد قیل۔ یہ الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ حرمت کا قطعی حکم نہیں۔

نیز شبہ پیدا ہونے کے بعد اس بیوی کے ساتھ مخالطہ میں انبساط نہ ہوگا۔ عمر بھر کا معاملہ ہے۔ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے موجب انقباض رہے گا۔ جس کا امور معاشرت وتربیت اولاد پر بُرا اثر پڑیگا۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی اس حدیث کو کتاب البیوع باب تفسیر المشبہات میں بھی لائے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک بھی شہادت مرضعہ موجب حرمت نہیں بلکہ صرف مورث شبہ ہونے کی وجہ سے احتراز کرنا چاہیے۔

باب التناوب فی العلم

عدیم الفرصت کے لیے تحصیل علم کا طریقہ:

عدیم الفرصت لوگوں کو تحصیل علم کا ایک طریق بتلانا مقصود ہے کہ گھر کے افراد طلب علم کے لیے باری مقرر کرلیں۔ ایک روز ایک شخص طلب علم کے لیے اور دوسرے افراد اپنے کاموں میں مشغول ہیں۔ یہ شخص جو کچھ پچھ کر آئے شام میں گھر آکر اپنے ساتھیوں کو سکھائے۔ دوسرے روز دوسرا شخص طلب علم کے لیے چلا جائے اور رات میں آکر دوسرے کو سکھائے۔

باب الغضب فی الموعظة والتعلیم اذا رای مایکرہ

الغضب المحمود:

مقصد یہ ہے کہ ہر جگہ غضب قبیح نہیں۔ بلکہ بعض موقع پر غضب ضروری ہے۔ حضور اکرم ﷺ کو دو جگہ پر غضب آتا تھا۔ ایک جبکہ محارم توڑے جائیں۔ اور دوسرے فضول سوالات پر۔

﴿قولہ ثم عرفها سنة﴾ ایک سال تک تعریف ضروری نہیں بلکہ لقطہ کی مالیت پیش نظر رکھتے ہوئے جب ظن غالب ہو جائے کہ مالک مایوس ہو گیا ہوگا تو یہ حکم ہے کہ واجد اگر خود مسکین ہے تو خود صرف کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو تصدق علی الفقیر لازم ہے۔ اگر اس کے بعد مالک کا علم ہو گیا تو دونوں صوتوں میں ضمان لازم ہوگا الا ان یرضی المالک۔

﴿قولہ فضب﴾ غضب اس لیے تھا کہ اس زمانہ میں خیر غالب تھی۔ اس لیے اونٹ کے ضائع ہونے کا کوئی احتمال نہ تھا۔ لہذا ضالة الابل کے بارے میں سوال کرنا فضول تھا۔ آج کل غلبہ شر کہ وجہ سے یہ حکم نہیں۔ لہذا ضالة الابل کی حفاظت کے لیے اسے پکڑ کر تعریف کرنا اور مالک پر رد کرنا ضروری ہے۔ غرضیکہ اس زمانہ میں ضالة الابل وضالة الغنم کا ایک ہی حکم ہے۔

﴿قولہ سلونی بما شئتم﴾ حضور اکرم ﷺ نے غضب کی وجہ سے فرمایا تھا۔ بعض نے حقیقت پر محمول کر کے سوالات شروع کر دیے۔ مگر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمجھ گئے کہ آپ حالت غضب میں فرما رہے ہیں تو عرض کیا یارسول اللہ انا نتوب الی اللہ عزوجل۔ صحیح بخاری جلد ثانی ص۱۰۸۳ پر اسی حدیث میں یہ الفاظ ہیں **من احب ان یسأل عن شئی فلیسأل عنہ فواللہ لاتسألونی عن شئی الا اخبرتکم بہ مادمت فی مقامی ھذا۔** اس سے ثابت ہوا کہ یہ حضور ﷺ کا معجزہ تھا جو اسی مقام کے ساتھ مخصوص تھا۔ اس کا دوام واستمرار ثابت نہیں بلکہ نصوص اس کی نفی کرتی ہیں۔

باب من اعاد الدیث ثلاثا لیفھم

الحکمة فی اعادة الکلام ثلاثا:

اعادۂ حدیث مختلف اغراض سے ہوا کرتا ہے۔

① دور بیٹھے ہوئے لوگوں کو آواز پہنچانا مقصود ہو۔

② اعادہ بغرض تفہیم۔

(۳) اہتمام کے لیے۔

﴿قولہ اذا تکلم بکلمة اعادھا ثلاثا﴾ ہر کلمہ سے یہ معاملہ نہ ہوتا تھا بلکہ جس کا اہتمام مقصود ہوتا یا جس کے سمجھنے میں کچھ دقت ہوتی اس کا اعادہ فرماتے تھے۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ حتی تفھم عنه اس پر دلیل ہیں۔

(قولہ سلم علیھم ثلاثا) بعض نے کہا کہ ایک سلام استیذان، دوسرا سلام تحیہ اور تیسرا سلام وداع ہوتا تھا۔ اور بعض نے کہا کہ مجلس عظیم سے متعلق ہے کہ ایک سلام اس کی ابتدا میں، ایک وسط میں اور ایک انتہا پر کہتے تھے۔

بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہ تینوں سلام استیذان کے لیے ہوتے تھے۔ اس پر دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بلا کر واپسی کی وجہ دریافت فرمائی تو انھوں نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ کا حکم یونہی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شہادت دی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شہادت طلب فرمانا سیاسةً تھا تاکہ ابتداء ہی سے روایت حدیث کی بنیاد مضبوط ہو۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ مدینہ کے بچے بھی عمر سے اعلم ہیں۔ درحقیقت حوصلہ بڑھانے کے لیے یوں فرما دیا۔

باب تعلیم الرجل امته و اھله

غرض یہ ہے کہ ہر شخص کو علم حاصل کرنا چاہیے۔ ہندو مذہب کی طرح نہیں کہ صرف برہمن ہی فضیلت علم حاصل کرسکتا ہے۔

حدیث باب میں صرامه کا ذکر ہے۔ اس پر قیاس کرکے تعلیمِ اہل کی فضیلت وضرورت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

صحیح مسلم میں ہے کہ اہل خراسان میں سے ایک شخص نے شعبی سوال کیا کہ ہمارے ہاں خراسان میں ایسے شخص کے بارے میں جو لونڈی کو آزاد کرکے اس سے نکاح کرلے "کالراکب علی بدنته" کہا جاتا ہے۔ اس پر شعبی نے یہ حدیث پڑھی۔

عبداللہ بن مسعود و ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی یہی الفاظ "کالراکب علی بدنته" منقول ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے اذا اعتق امته لله فلایعود فیھا.

ان حضرات تک یہ حدیث نہ پہنچی ہوگی۔ ان کا یہ خیال اس لیے تھا کہ جس کو آزاد کرکے ذریعہ ثواب وقربت بنایا اسے پھر قید نکاح میں لانا اور اس سے استمتاع عود فی الھبه کے مشابہ ہے جو کالعود فی القی ہے۔

غرضیکہ عوام وخواص اسے برا خیال کرتے تھے حضور اکرم ﷺ نے اس زعم کا ازالہ فرمایا کہ برا ہونا تو درکنار، اس پر تو دو اجر ملتے ہیں۔ اس لونڈی سے نکاح کرنا یہ کوئی قید نہیں بلکہ یہ تو عتق کے بعد مزید بہت بڑا احسان ہے کہ کفو کے مساویانہ حقوق دیدیے۔

﴿قولہ ثلاثة لهم اجران﴾ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اور بھی بہت سے لوگ ایسے ذکر فرمائے ہیں جن کے لیے تضعیف اجر کا وعدہ ہے۔ چونکہ عدد اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔ پس یہاں تین کا عدد تحدید کے لیے نہیں بلکہ خصوصیت کے ساتھ ان تین کے ذکر کا کوئی داعیہ ہوگا۔

البحث فی تحقیق سبب الاجرین:

یہاں بحث ہے کہ دو اجر دو عملوں پر ملتے ہیں بایں طور کہ ہر ایک عمل پر ایک اجر یا کہ ہر ایک عمل پر دو دو اجر ملتے ہیں۔ علماء دونوں جانب گئے ہیں مگر صورت اولیٰ پر دو اشکال لازم آتے ہیں۔

اشکال اول:

پہلے دو شخصوں نے دو دو کام کیے ہیں، لہٰذا ان کے لیے اجرین کا ہونا صحیح ہے، مگر تیسرے شخص نے تو کئی کام کیے ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اعتاق کا ماقبل تعلیم وتأدیب وغیرہ اعتاق میں داخل ہے۔

اشکال دوم:

جب عمل دو ہیں تو اجر بھی دو ہی ہوں گے۔ یہ عام قاعدہ ہے کہ جتنے اعمال اتنے ہی اجر۔ تو مذکورہ اشخاص کی وجہ فضیلت کیا ہوئی؟

اس کا کوئی معقول جواب نہیں دیا گیا۔

سب سے الطف توجیہ:

نہ دو عملوں پر دو اجر کا وعدہ مقصود ہے اور نہ ہر ایک پر دو اجر کا۔ بلکہ اعمال مذکورہ میں سے جو عمل ترتبِ اجرین کی صلاحیت رکھتا ہے صرف اس پر دو اجر ملیں گے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عمل میں جتنی مشقت زیادہ ہوگی اسی قدر اس پر

اجر زیادہ ہوگا۔ مقولہ مشہور ہے **العطایا علی قدر البلایا** چنانچہ صحیحین کی حدیث ہے **الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة والذی یقرأ القرآن ویتتعتع فیه وهو علیه شاق له اجران.**

قوله تعالیٰ ﴿اولئك یؤتون اجرهم مرتین بما صبروا﴾ میں بھی اس طرف اشارہ ہے کہ تضعیف اجر مکارہِ نفس پر صبر اور مشقت کی وجہ سے ہے۔ پس اعمال مذکورہ فی الحدیث میں سے جس عمل میں مشقت زیادہ ہوگی اسی پر ترتب اجرین ہوگا۔

چنانچہ پہلے شخص کو **ایمان بمحمد صلی الله علیه وسلم** کی وجہ سے دو اجر ملیں گے۔ اس لیے کہ ایک دین کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرنا بہت مشکل امر ہے۔ خصوصاً جبکہ پہلا دین بھی سماوی ہو اور بعد میں آنے والا نبی اس کی تصدیق بھی کرتا ہو۔

اسی طرح جو شخص حق موالی کے ساتھ حق اللہ بھی ادا کرتا ہو، اجرین کا اس لیے مستحق ہے کہ اس میں بڑی مشقت ہے کہ شب و روز مولی کی خدمت میں مشغول رہنے کے باوجود حقوق اللہ سے غافل نہ رہے۔ یہی حال تیسرے شخص کا ہے کہ اولاً جاریہ کو تعلم دینا اور ادب سکھانا بھی باعث مشقت ہے۔ پھر اس سے نکاح کرنا تو بہت بڑا مجاہدہ ہے۔ کیونکہ اسے بہت معیوب سمجھا جاتا تھا۔ غرضیکہ لوگوں کے طعن و تشنیع کی پرواہ نہ کرنا اور جاریہ کو مساویانہ حقوق دیدینا بہت بڑا مجاہدہ ہے۔ اس لیے اس پر اجرین کا وعدہ فرمایا۔

﴿قوله آمن بنبیه﴾

اشکال:

یہ یہود کو بھی شامل ہے حالانکہ یہود کا ایمان بموسیٰ علیہ السلام اس لائق نہیں کہ اس پر اجر ملے کیونکہ یہود نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کی اور بزعم خود آپ کو سولی پر چڑھایا اور یہ قاعدہ ہے کہ ایک نبی کی تکذیب سے دوسرے انبیاء علیہ السلام پر بھی ایمان نہیں رہتا۔ لہٰذا تکذیب عیسیٰ علیہ السلام کی وجہ سے ایمان بموسی علیہ السلام بھی ساقط ہوگیا تو اس پر اجر کیسا؟

جواب:

① بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی سے عیسیٰ علیہ السلام اور اہل کتاب سے نصاریٰ مراد ہیں۔

مگر حافظ رحمہ اللہ نے عموم کو ترجیح دی ہے۔ نیز حدیث کا خصوص تسلیم بھی کر لیا جائے تو آیاتِ قرآنیہ ﴿یؤتکم

کفلین من رحمته ﴾اور﴿ اولٰئك يؤتون اجرهم مرتين ﴾سب اہل کتاب کو شامل ہیں اور حضرت عبد اللہ بن سلام وامثالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جو یہود میں سے تھے۔

② صحیح جواب دو مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولی:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت قیام قیامت تک کافۃ للناس اور عام ہے اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کی نبوت کسی خاص قبیلہ یا خاص علاقہ کی طرف ہوا کرتی تھی۔

مقدمہ ثانیہ:

ایک علاقہ یا ایک قوم کی طرف مبعوث نبی کی دعوت اگر دوسری قوم یا دوسرے علاقہ تک پہنچے تو ان پر اقرار توحید اور اس نبی کی تصدیق لازم ہے مگر التزام طاعت ضروری نہیں، جبکہ وہ کسی دوسرے دین سماوی پر عامل ہوں۔

حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آباء واجداد اصل میں شام کے باشندے تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی اولاد سے ہیں۔

بخت نصر نے جب شام پر حملہ کیا تو یہ حجاز کی طرف آ گئے اور بنی اسرائیل سے ان کے تعلقات بالکل منقطع ہو گئے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعض حواری تبلیغ کرتے ہوئے روم، ترک اور انطاکیہ تک پہنچے ہیں۔ مدینہ منورہ کے گرد ونواح میں پہنچنا بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر ان کی دعوت کا مدینہ پہنچنا ثابت نہیں۔ اور اگر مدینہ میں پہنچنا تسلیم بھی کر لیا جائے تو عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ کی تکذیب ثابت نہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے نبوۃ عیسیٰ علیہ السلام کی تصدیق کی ہو مگر التزام طاعت نہ کیا ہو جو ان کے ذمہ ضروری نہ تھا۔

③ وقال الطيبي رحمه الله يحتمل اجراء الحديث على عمومه اذ لا يبعدان يكون طريان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم سبباً لقبول تلك الاديان وان كانت منسوخةً.

اشکال:

اہل کتاب نے دین میں تحریف کر ڈالی تھی۔ تعددِ الٰہ کے قائل تھے اور کئی من گھڑت عقائد بنا رکھے تھے۔ پس ان کا ایمان بنبیهم مستحق اجر کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب:

علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالی کے قول مذکور سے اس کا جواب اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان کا اپنے نبی پر ایمان اگرچہ فی نفسہ غیر معتبر تھا مگر ایمان بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے وہ بھی معتبر ہو گیا۔ جیسے کہ حالت کفر کی حسنات غیر معتبر ہیں مگر اسلام لانے پر اسلام کی برکت سے حالت کفر کی حسنات پر بھی ثواب ملے گا۔

نکتہ از محی الدین ابن عربی: (هو الشيخ الاكبر محى الدين ابو عبدالله محمد بن على بن محمد بن العربى الحاتمى الطائى المتوفى سنہ ۶۳۸ھ، منه)

فرماتے ہیں کہ اہل کتاب میں سے جو شخص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لاتا ہے وہ ہر وقت دو ایمانوں کو جامع ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل اہل کتاب کا ایمان اپنے نبی سابق پر بالاستقلال اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ضمناً تھا کیونکہ انبیاء سابقین علیہم الصلوۃ والسلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت دی ہے۔ اور جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو آپ پر ایمان بالاستقلال ہوا اور نبی سابق پر ضمناً ہو گیا۔ پس چونکہ اس کا ایمان ہر وقت دو ایمانوں پر شامل ہے اس لیے اسے دو اجر ملتے ہیں۔

باب هل يجعل للنساء يوم على حدة فى العلم ص ۲۰

﴿قوله واثنين﴾ یہ عطف تلقینی کہلاتا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالی نے واحد کی روایت بھی ذکر فرمائی ہے۔ آئندہ حدیث میں لم یبلغوا الحنث کے الفاظ بھی ہیں۔

﴿قوله لم يبلغوا الحنث﴾

اشکال:

یہ قید کیوں لگائی؟ حالانکہ صدمہ بڑے کی موت کا زیادہ ہوتا ہے۔

جواب:

① حافظ رحمہ اللہ نے جواب دیا ہے کہ نابالغ سے عقوق متصور نہیں ہوتا، اس لیے اس کی موت کا زیادہ صدمہ ہوتا ہے۔

② صحیح یہ ہے کہ یہاں دو جداگانہ مسئلے ہیں۔ ایک مصیبت کے کفارہ بننے کا اور دوسرا شفاعت کا۔ ان احادیث میں شفاعت کا بیان ہے۔ بچہ مچل پڑے گا کہ میں اکیلا جنت میں نہیں جاؤں گا۔ باقی کفارہ کا حکم یہی ہے کہ جتنا زیادہ

صدمہ ہوگا اسی قدر مکفر سیئات ہوگا۔ یہ وعدہ مغفرت والدین دونوں کے لیے ہے۔ صرف والدہ کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ صحیح بخاری کتاب الجنائز میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ مامن الناس من مسلم.

باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب ص ٢١

﴿قوله وهو يبعث البعوث﴾ اى يرسل الجيوش الى مكة لقتال عبدالله بن الزبير رضى الله تعالىٰ عنه لا متناعه من مبايعة يزيد بن معاوية واعتصم بالحرم وكان عمر و والى يزيد على المدينة.

كان عهد معاوية رضى الله تعالىٰ عنه بالخلافة بعده لابنه يزيد فبايعه الناس الا الحسين بن على وابن الزبير رضى الله تعالىٰ عنهم واما ابن ابى بكر رضى الله تعالىٰ عنهما فمات قبل موت معاوية رضى الله تعالىٰ عنه واما ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنهما فبايع ليزيد عقب موت ابيه وأما الحسن بن على رضى الله تعالىٰ عنهما فسار الى الكوفة لاستدعائهم اياه ليبايعوه فكان ذٰلك سبب قتله وما ابن الزبير رضى الله تعالىٰ عنهما فاعتصم ويسمى عائذ البيت وغلب على امر مكة فكان يزيد بن معاوية يأمر امرائه على المدينة ان يجهزوا اليه الجيوش فكان اٰخر ذٰلك ان اهل المدينة اجتمعوا على خلع يزيد من الخلافة وكان عمرو بن سعيد قد هذا قد امر على الجيش عمرو بن الزبير و كان معاديا لاخيه عبد الله و كان عمرو بن سعيد ولاه شرطته ثم ارسله الى قتال اخيه فجاء مروان الى عمرو بن سعيد فنهاه فامتنع وجاء ابو شريح فذكر القصة فلما نزل الجيش ذا طوى خرج اليهم جماعة من اهل مكة فهزموهم واسر عمرو بن الزبير فسجنه اخوه بسجن عارم وكان عمرو بن الزبير قدضرب جماعة من اهل المدينة ممن اتهم بالميل الى اخيه فاقادهم عبدالله منه حتى مات عمر ومن ذٰلك الضرب.

تنبیہ:

وقع فى السيرة لابن اسحق ومغازى الواقدى ان المراجعة المذكورة وقعت بين ابى شريح وبين عمرو بن الزبير فان كان محفوظا احتمل ان يكون ابو شريح راجع الباعث و المبعوث والله اعلم كذا فى فتح الملهم.

﴿قوله ايها الامير﴾ يستفاد منه حسن التلطف فى مخاطبة السلطان ليكون ادعىٰ لقبوله

النصیحة وان السلطان لایخاطب الا بعد استیذانه ولا سیما اذا کان فی امر یعترض به علیه فترک ذلک والغلظة له قد یکون سببا لاثارة نفسه ومعاندة من یخاطبه.

﴿قوله ساعة﴾ مسند احمد رحمہ اللہ تعالیٰ میں روایت ہے کہ یہ اجازت طلوع شمس سے لے کر عصر تک تھی۔

﴿قوله الامس﴾ یعنی فتح مکہ سے پہلا دن، وقال السندی رحمه الله تعالیٰ الظاهر ان المراد وقد عادت حرمتها بعد تلک الساعة کحرمتها قبل تلک الساعة والله اعلم.

﴿قوله ولا فارا بخربة﴾ بفتح الخاء واسکان الراء السرقة. وقال ابن بطال بالضم الفساد وبالفتح السرقة.

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ وقدتصرف عمرو فی الجواب واتی بکلام ظاهره حق ولکن اراد به الباطل قال ابن حزم ولاکرامة للطیم الشیطان ان یکون اعلم من صاحب رسول الله ﷺ.

قال الطیبی انما اجاب عمرو بمایقتضی القول بالموجب کانه قال له صح سماعک وحفظک لکن المعنی المراد من الحدیث الذی ذکرته خلاف مافهمته منه فان ذلک الترخص کان بسبب الفتح ولیس بسبب قتل من استحق القتل خارج الحرم ثم استجار بالحرم والذی انافیه من قبیل الثانی قلت لکنها دعویٰ من عمرو وبغیر دلیل لان ابن الزبیر رضی الله تعالیٰ عنهما لم یجب علیه حد فعاذبالحرم فرارا منه حتی یصح جواب عمرو.

اقوال العلماء فی اقامة الحد فی الحرم:

نقل بعضهم الاتفاق علی جواز اقامةحدالقتل فیها علی من اوقعه فیها وخص الخلاف بمن قتل فی الحل ثم لجأالی الحرم وممن نقل الاجماع علی ذلک ابن الجوزی واحتج بعضهم بقتل بن خطل بها ولاحجة فیه لان ذلک کان فی الوقت الذی احلت فیه للنبی ﷺ.

وقال ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ لایقتل فی الحرم حتی یخرج الی الحل باختیاره لکن لایجالس ولا یکلم ویوعظ ویذکر حتی یخرج؛ وروی ابن ابی شیبة من طریق طاؤس عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما من اصاب حدا ثم دخل الحرم لم یجالس ولم یبایع .

وقال ابویوسف رحمه اللهتعالیٰ یخرج مضطرا الی الحل وفعله ابن الزبیر رضی الله تعالیٰ عنه .

وعن مالک والشافعی رحمهما الله تعالیٰ یجوز اقامة الحدّ مطلقاً فیها لان العصی هتک حرمة نفسه فالبطل ما جعل الله له من الامن کذا فی الفتح و قال ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ ان الحد ودلا تقام فی الحرم علی من جنی خارجه ثم لجأ الیه ولو کان ذٰلک فیما دون النفس بخلاف ماااذا کانت الجنایة فیه وعلی هذا فیفرق فیما دون النفس بین اقامة الحد وبین القصاص من حیث ان الحد فیه لایقام فی الحرم الا اذا کانت الجنایة فیه بخلاف القصاص.

ولعل وجه الفرق ماصر حوابه من ان الاطراف یسلک بها مسلک الاموال ومن جنی علی المال اذا لجأ الی الحرم یؤخذ منه لانه حق العبد فکذا یقتص منه فی الاطراف بخلاف الحد لانه حق الرب تعالیٰ وبخلاف القصاص فی النفس لانه لیس بمنزلة المال واما مافی صحیح البخاری من قطعه ﷺ عام الفتح یدالمخزومیة بمکة فلاینافی ماقلناه الا اذا ثبت انها سرقت خارج الحرم والله تعالیٰ اعلم.

باب اثم من کذب علی النّبی ﷺ ص ۲۱

امام الحرمین کے والد ابو محمد جوینی اور ابن المنیر نے جھوٹی حدیث بیان کرنے والے کی تکفیر کی ہے۔ مگر امام الحرمین نے اس پر رد کیا ہے اور جمہور کا یہی مذہب ہے کہ کفر نہیں، اکبر الکبائر میں سے ہے۔

ترغیب وترہیب کے لیے وضع حدیث جائز نہیں:

بعض جہال نے ترغیب وترہیب کے لیے وضع احادیث کو اس لیے جائز کہا ہے کہ دین کی تائید ہے۔ اور اس پر اس سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بعض احادیث میں "من کذب علی لیضل به الناس" کے الفاظ ہیں۔

جواب:

① یہ زیادتی ثابت نہیں۔

② بتقدیر ثبوت اس میں لام تعلیل کے لیے نہیں بلکہ صیرورة ہے کما فسر (قوله تعالیٰ) ﴿فمن اظلم ممن افتری علی کذبا لیضل الناس بغیر علم﴾ یعنی اس کا مآل اضلال ہے۔

③ یہ صرف تخصیص ذکری ہے جس کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا۔ کقوله تعالیٰ: ﴿لاتأکلوا الربا اضعافاً مضاعفة﴾ ﴿ولا تقتلوا اولادکم من املاق﴾ ان آیات میں تخصیص ذکری محض تاکید کے لیے ہے،

تخصیص حکم کے لیے نہیں۔

اگر ترغیب وترہیب کے لیے وضع احادیث کی اجازت دیدی جائے تو ذخیرۂ حدیث سے امن اٹھ جائے گا اور سارا دین مخدوش ہو جائے گا۔

لہٰذا کذب خواہ کسی نیت سے ہو اس وعید میں داخل ہے۔ درحقیقت کذب علی النبی کذب علی اللہ ہے۔ اس لیے کہ نبی کی ہر بات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے ﴿ وما ینطق عن الهوى ان هوالّا وحىٌ يوحىٰ﴾ پس کسی بات کو حضور اکرم ﷺ کی طرف منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر یہ وحی فرمائی ہے۔ جس کے بارے میں یہ وعید ہے ﴿ فمن اظلم ممن افترىٰ على الله كذبا ليضلّ النّاس بغير علم﴾۔ جب نبی کے لیے کذب علی اللہ پر یہ وعید ہے، ﴿ لو تقوّل علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين﴾ تو کسی دوسرے کے لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے؟

حدثنا ابو الولید:

﴿قوله كمايحدث فلان وفلان﴾ ابن ماجہ کی روایت میں ایک کا نام عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ مذکور ہے، دوسرے کا علم نہیں، شاید ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہوں۔

﴿قوله من كذب على﴾ بعض روایات میں متعمداً کی زیادتی ہے۔

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ وفى تمسك الزبير رضى الله تعالىٰ عنه بهذا الحديث على ماذهب اليه من اختيار قلة الحديث دليل للاصح فى ان الكذب هو الاخبار بالشئ على خلاف ماهو عليه سواء كان عمدا ام خطأ والمخطئ وان كان غيرمأثوم بالاجماع لكن الزبير رضى الله تعالىٰ عنه خشى من الاكثار ان يقع فى الخطأ وهو لايشعر لانه وان لم يأثم بالخطأ لكن قد يأثم بالاكثار اذالاكثار مظنة الخطأ والثقة اذا حدّث بالخطأ فحمل عنه وهو لايشعر انه خطأ يعمل به على الدوام للوثوق بنقله فيكون سببا للعمل بما لم يقله الشارع فمن خشى من الاكثار الوقوع فى الخطأ لايؤمن عليه الاثم اذا تعمد الاكثار فمن ثم توقف الزبير رضى الله تعالىٰ عنه وغيره من الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم عن الاكثار من التحديث وامّا من اكثر منهم فمحمول على انهم كانوا واثقين من انفسهم بالتثبت اوطالت اعمارهم فاحتيج الى ماعندهم فسئلوا فلم يمكنهم الكتمان رضى الله تعالىٰ عنهم.

حدثنا ابو معمر، ص ۲۱:

﴿قوله قال انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انه لیمنعنی ان احدثکم حدیثا کثیرا الخ﴾

اشکال:

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ مکثرین فی الحدیث میں سے ہیں تو آپ کا قول کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:

① آپ کا مقصد یہ ہے کہ مجھے جتنی احادیث یاد ہیں، میں وہ سب بیان نہیں کرتا۔

② حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ کے آخر زمانہ تک زندہ رہے، پس آپ سے کثرت سوالات کی وجہ سے روایات کی کثرت ہوئی۔

کثرتِ روایت سے اجتناب پر ابن حزم کا اعتراض:

ابنِ حزم نے کتاب الاحکام میں اکثار فی الحدیث کی مذمت کرنے والوں پر رد کے لیے ایک مستقل فصل منعقد کی ہے۔ فرماتے ہین کہ اگر روایتِ حدیث محمود اور خیر ہے تو جتنی کثرت ہو خیر ہوگی اور اگر شر ہے تو قلیل بھی شر ہوگا۔ لہٰذا اصلاً روایت نہ ہونی چاہیے۔

جواب:

① الزامی جواب تو یہ ہے کہ زبیر وانس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس کی وجہ دریافت کریں کہ وہ کیوں اکثار سے بچتے تھے؟

② تحقیقی جواب یہ ہے کہ ایک چیز فی نفسہ تو خیر ہوتی ہے مگر بعض عوارض کی وجہ سے شر ہو جاتی ہے۔ مثلاً طعام خیر ہے کہ اس سے حیات انسان کا قوام ہے، مگر حد سے زیادہ کھالے تو شر ہو جائے گا۔

کماقال رسول اللہ ﷺ (فی جواب وھل یأتی الخیر بالشر) لایأتی الخیر الا بالخیر لایأتی الخیر الابالخیر لا یأتی الخیر الّا بالخیر ان کل ماانبت الربیع یقتل اویلم الا اکلة الخضر فانھا تأکل حتی اذا امتدت خاضرتا ھا استقبلت الشمس ثم اجترت وبالت وثلطت ثم عادت فاکلت. الحدیث

حدثنا موسیٰ ص ۲۱:

﴿قوله من رانی فی المنام فقد رانی فان الشیطان لایتمثل فی صورتی﴾

اقسام الرؤیا:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک مستقل رسالہ کتاب الرؤیا کے نام سے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رؤیا کی تین اقسام ہیں:

① کبھی بعینہ اصل چیز نظر آتی ہے یعنی رؤیا کسی صحیح واقعہ کی ترجمانی ہوتی ہے۔
② کبھی شیطان اصل کی صورت میں متمثل ہو کر نظر آتا ہے۔
③ کبھی قوۃ متخیلہ کے پریشان خیالات کی صورت بن کر سامنے آجاتی ہے۔

حضور اکرم ﷺ کی رؤیت سے متعلق مختلف روایات ہیں:

① **من رانی فی المنام فقدرانی**
② **من رانی فی المنام فقدرای الحق**
③ **من رانی فی المنام فسیرانی فی الیقظة.**
④ **من رانی فی المنام لکانما رانی فی الیقظة.**
⑤ **من رانی فی المنام فکانه رانی فی الیقظة.**

جہاں متصوفین نے ”فقد رای الحق“ کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ جس نے حضور اکرم ﷺ کو دیکھا اس نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، یہ صریح الحاد اور بے دینی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جس نے خواب میں مجھے دیکھا وہ کسی وہم میں نہ پڑے، اس نے ٹھیک مجھے ہی دیکھا۔

بعض علماء نے فسیرانی کی روایت کو اصل قرار دے کر یہ مطلب بیان فرمایا ہے کہ جس نے خواب میں مجھے دیکھا وہ آخرت میں مجھے دیکھے گا۔

اشکال:

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آخرت میں حضور اکرم ﷺ کا دیدار تو ہر مؤمن کو ہوگا۔ تو اس کی کیا تخصیص؟

جواب:

اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس شخص کو خاص قسم کی رؤیت نصیب ہوگی اور اس پر حضور اکرم ﷺ کی خاص نظر عنایت ہوگی۔

اور جن روایات میں ماضی کے صیغے ہیں ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ تحققِ وقوع پر دلالت کے لیے لائے ہیں۔ **کما فی قوله تعالیٰ ﴿وسیق الذین کفروا﴾ وامثاله.**

اور بعض نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان فرمایا ہے کہ یہ حکم حضور اکرم ﷺ کی زندگی کے ساتھ مختص تھا۔ مطلب یہ ہے کہ میری زندگی میں جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ میرے پاس پہنچ کر مجھے دیکھ لے گا۔

اور بعض نے حضور اکرم ﷺ کی حیات کے مابعد پر بھی شامل کہا ہے۔ بایں طور کہ جس نے حضور اکرم ﷺ کو خواب میں دیکھا اس کو آپ کے روضۂ مبارک کی زیارت نصیب ہوگی۔

مگر یہ توجیہات اس لیے صحیح نہیں کہ **فان الشیطان لایتمثل فی صورتی** کی تعلیل ان کی تردید کرتی ہے۔

لہٰذا اس روایت کا صحیح مطلب جو اس کے ظاہر سے مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ یہ وہم نہ کرے کہ شاید یہ شیطان متشکل ہو کر آ گیا ہو۔ بلکہ اسے یقین رکھنا چاہیے کہ اس نے مجھے ہی دیکھا ہے۔

هل یلزم ان تکون رؤیته ﷺ فی صورته الاصلیة:

اس میں اختلاف ہے کہ خواب میں حضور اکرم ﷺ کا اصلی حلیہ اور حقیقی صورت کا دیکھنا ضروری ہے یا نہیں؟

شاہ رفیع الدین اور سید المعبرین ابن سیرین اور قاضی عیاض رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ مسلک ہے کہ آپ کی اصلی صورت کا دیکھنا ضروری ہے۔ فن تعبیر میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ کے بعد ابن سیرین کے برابر کسی کا درجہ نہیں۔ آپ کے پاس آ کر اگر کوئی حضور اکرم ﷺ کی رؤیت کا خواب بیان کرتا تو اس سے حلیہ اور علامات دریافت فرماتے۔ اگر اس کی بتائی ہوئی علامات حضور اکرم ﷺ کی ان علامات سے مطابقت کرتیں جو کتب سیرت میں منقول ہیں تو قبول فرماتے ورنہ رد فرما دیتے۔ **فان الشیطان لایتمثل فی صورتی** سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی صورۃِ متعینہ اگر دیکھی ہے تو یقین ہوگا کہ یہ شیطانی تمثل نہیں۔

مگر جمہور علماء اور شاہ عبد العزیز اور امام غزالی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی اصلی علامات کا دیکھنا ضروری نہیں۔ صرف اتنا کافی ہے کہ رائی بوقت رؤیت یہ یقین کیے ہوئے ہو کہ یہ حضور اکرم ﷺ کی

صورت ہے۔

حضور اکرم ﷺ کا مختلف صورتوں میں دکھائی دینا کبھی رائی کے قلب کا عکس ہوتا ہے۔ مثلاً اچھی صورت میں دکھائی دینا رائی کے قلب کی صفائی کی دلیل ہے اور کسی ناجائز صورت یا ناجائز لباس میں دکھائی دینا رائی کی سیئات کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کبھی رائی کی حالت کی طرف اشارہ نہیں ہوتا بلکہ کسی حالتِ عامہ سے تعبیر ہوتی ہے۔ چنانچہ مولانا عبد العلی صاحب مدرس مدرسہ عبد الرب نے خواب میں دیکھا کہ حضور اکرم ﷺ کوٹ، پتلون پہنے ہوئے ہیں تو بہت پریشان ہوئے اور حضرت گنگوہی قدس سرہ کی خدمت میں لکھا۔ آپ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ اس میں آپ کی برائی کی طرف اشارہ نہیں بلکہ دین پر غلبۂ نصرانیت کی طرف اشارہ ہے۔

خواب میں حضور ﷺ کا ارشاد بالاتفاق حجت نہیں:

اس پر اتفاق ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد حجت نہیں، اگر خلافِ شرع ہوگا تو قبول نہ کیا جائے گا۔

اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اگرچہ شیطان حضور اکرم ﷺ کی صورت سے متمثل نہیں ہوسکتا مگر یہ کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ شیطان حضور اکرم ﷺ کے لہجہ سے اپنا لہجہ نہیں ملا سکتا۔ رائی نے جو کچھ سنا اس میں شیطان کے اختلاط کا احتمال ہے، اس لیے حجت نہیں۔

مگر فتح المغیث میں علامہ سخاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ خواب میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد حجت نہ ہونے کی مذکورہ بالا وجہ بیان کرنا مناسب نہیں۔ صحیح وجہ یہ ہے کہ حالتِ نوم حالتِ غفلت ہے۔ اور مغفل کی روایت قبول نہیں۔ نوم میں غفلت کی وجہ سے الفاظ کے تغیر اور نسیان کا احتمال باقی رہتا ہے۔

حضرت شیخ عبد الحق دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

> ”حکایت از شیخ اجل عبد الوہاب متقی رحمۃ اللہ علیہ شنیدم کہ یکے از فقراءِ مغرب آنحضرت ﷺ را بخواب دید کہ اورا بشرب خمر امر فرمایند، رفع اشکال را از مشایخ وقت خود استفتاء کرد کہ حقیقت حال چیست؟ ہر کس از مشایخ آنرا محملے وتاویلے کردند۔ در مدینہ منورہ مطہرہ عزیزے بود از مشاہیر مشایخ وقت خود کہ ایشاں را شیخ محمد بن عراق میگفتند در غایت اتباع واستقامت۔ چوں استفتاء در زمرِ ایشاں در آمد فرمود ایں چنیں نیست در سامعہ آں شخص خللے بودہ آنحضرت ﷺ لاتشرب الخمر فرمودہ اند ووے لاتشرب را اشرب شنیدہ۔“

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کا خیال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے **اشرب الخمر** تہدیداً فرمایا ہوگا۔

رؤیة ﷺ تکون بالجسد المثالی:

اس موقع پر ایک اور اختلاف ہے کہ خواب میں حضور اکرم ﷺ کی رؤیت جسم مثالی کے ساتھ ہوتی ہے یا کہ جسد حقیقی کے ساتھ۔ بایں طور کہ آپ کی قبر مبارک اور رائی کے درمیان سے حجاب اٹھا دیے جاتے ہیں۔

امام غزالی وسیوطی رحمہما اللہ تعالیٰ رؤیت بالمثال کے قائل ہیں، اور بعض روایات میں **فکأنہ رانی** کے الفاظ بھی ان کی تائید کرتے ہیں۔ بعض اولیاء کو حالتِ بیداری میں بھی بصورت کشف حضور اکرم ﷺ کی زیارت ہوتی ہے، اس حالت میں بھی آپ کا قول حجت نہیں۔

لطیفہ:

چونکہ حضور اکرم ﷺ صرف رشد وہدایت کے مظہر ہیں اور شیطان صرف صفتِ ضلالت کا مظہر ہے اور اللہ تعالیٰ ہادی بھی ہیں مضل بھی ہیں اس لیے شیطان حضور اکرم ﷺ کی صورت میں متمثل نہیں ہوسکتا۔ اگر کسی شخص نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا تو ممکن ہے کہ وہ شیطان ہو اور رائی اسے اللہ تعالیٰ سمجھ رہا ہو۔

نقل فی الدر المختار عن امامنا الاعظم رحمه الله تعالیٰ انه رای ربّه فی المنام مائة مرة وقال ابن عابدین رحمه الله تعالیٰ لرؤیته تعالیٰ فی المنام قصّة مشهورة ذکرها الحافظ النجم الغیطی وهی ان الامام رضی الله تعالیٰ عنه قال رأیت رب العزة فی المنام تسعاً وتسعین مرة فقلت فی نفسی ان رأیته تمام المائة فقلت یارب عزجارک وجل ثناؤک وتقدست اسمائک بم ینجو عبادک یوم القیامة من عذابک فقال سبحانه وتعالیٰ من قال بعد الغداة والعشی سبحان الأبدیّ الأبد سبحان الواحد الأحد سبحان الفرد الصّمد سبحان رافع السّماء بغیر عمد سبحان من بسط الأرض علی ماء جمد سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد سبحان من قسم الرّزق ولم ینس احد سبحان الذی لم یتخذ صاحبة ولا ولدا سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد، نجا من عذابی اھ (ردالمختار ص۴۸ ج۱)

باب کتابة العلم، ص ۲۱

ترجمۃ الباب سے مقصد یہ ہے کہ حدیث اور علم دین کی کتابت بدعت نہیں بلکہ حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے۔

﴿قوله ولایقتل مسلم بکافر﴾ حربی کے قتل پر مسلم سے بالاتفاق قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اسی

طرح اگر کوئی مسلم مستأمن کو قتل کردے تو اس پر بھی بالاتفاق قصاص نہیں۔ **الّا فی روایة عن ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ.** اور مسلم کسی ذمی کو قتل کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

مسألة معرکة الآراء فی قتل المسلم بالذمی:

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مسلم سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

حضرت امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں قصاص لیا جائے گا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر مسلم نے دھوکہ سے یا قطع طریق کے طور پر کسی ذمی کو قتل کیا تو اس مسلم پر قصاص ہوگا اور اگر دوسرے کسی طریقہ سے قتل کیا تو قصاص نہیں۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

① قصاص کی نصوص قرآنیہ مطلق ہیں۔ **﴿یاایّھا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ الحر بالحر الخ﴾ ﴿وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس الخ﴾** میں ذمی کا کوئی استثناء نہیں۔

② **﴿ولا یقتلون النفس التی حرّم الله الّا بالحق﴾** میں حرمتِ نفسِ ذمی کو بھی شامل ہے، لہٰذا اس کے قاتل پر قصاص بھی واجب ہونا چاہیے۔

③ السنن الکبریٰ للبیہقی میں ابن البیلمانی اور محمد بن المنکدر ر سے روایت ہے جسے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی نقل فرمایا ہے کہ ایک مسلم نے ایک ذمی کو قتل کردیا تو حضور اکرم ﷺ نے اس مسلم سے قصاص لیا۔

④ مسلمان ذمیّ کا مال چرائے تو اس پر بالاتفاق قطع الید کی سزا ہے۔ اس پر قیاس کرنے سے معلوم ہوا کہ ذمیّ کے قاتل پر قصاص بطریقِ اولیٰ ہونا چاہیے اس لیے کہ قتلِ نفس کا معاملہ سرقۂ مال سے بہت زیادہ اہم ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی دلیل:

ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ تعالیٰ حدیث باب **ولا یقتل مسلم بکافر** سے استدلال کرتے ہیں۔

احناف کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیے جاتے ہیں۔

① امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ **لا یقتل مسلم بکافر** میں کافر سے مراد حربی ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں **لا یقتل مسلم بکافر** کے بعد **ولا ذو عھد فی عھده** کے الفاظ بھی ہیں جس

کا عطف ہے مسلم پر۔ تو معنی یہ ہوئے کہ کوئی مسلم اور ذو عہد یعنی ذمی کسی کافر کے مقابلہ میں قتل نہ کیا جائے۔ پس ذمی اور کافر کے تقابل سے معلوم ہوا کہ کافر سے مراد حربی ہے۔

قال ابن عابدين رحمه الله تعالیٰ ولئن صح انه روی ذی عهد بالجر فعلي الجوار توفيقاً بين الروايتين وتمامه في الزيلعي.

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا ہے کہ **ولا ذو عهد في عهده** مسلم پر معطوف نہیں بلکہ یہ جملہ مستأنفہ دفع وہم کے لیے ہے بایں طور کہ جب آپ نے **لایقتل مسلم بکافر** فرمایا تو اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ قاتل ذمی پر قصاص نہ ہونے کی وجہ سے شاید اس کے قتل کو جائز سمجھنے لگیں یا اس میں تہاون برتیں اور جری ہو جائیں۔ اس لیے بطور جملہ مستانفہ فرمایا ''**ولا ذو عهد في عهده**'' یعنی ذمی کا قتل جائز نہیں۔

احکام القرآن میں ابوبکر جصاص نے طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے خیال کو ترجیح دی ہے کہ یہ جملہ مستانفہ نہیں بلکہ ماقبل پر معطوف ہے۔ اس لیے کہ حضور اکرم ﷺ حکم قصاص بیان فرما رہے ہیں۔ لہٰذا اس جملہ میں بھی قصاص ہی کا حکم بیان فرمانا مقصود ہے۔

② ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے قبل ایک خطبہ دیا جس میں فرمایا **کل دم في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي لایقتل مسلم بکافر** اس کے بعد فرمایا **فمن قتل فهو بخير النظرين اما ان يعقل ان يقاد اهل القتيل**، اس سے ثابت ہوا کہ **لایقتل مسلم بکافر** ماضی سے متعلق ہے اور آئندہ کے لیے جو آپ نے قانون مقرر فرمایا یعنی **من قتل فهو بخير النظرين** الخ یہ مطلق ہے جو کہ ذمی کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا ذمی کے قاتل پر بھی قصاص ہوگا۔

③ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے احکام القرآن میں یہ جواب دیا ہے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول **لهم مالنا وعليهم ماعلينا** سے ماخوذ ہے کہ **لایقتل مسلم** میں لفظ مسلم حقیقی اور حکمی مسلم دونوں کو شامل ہے۔ حکمی مسلم سے مراد ذمی ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے حفاظتِ مال ودم کے لیے جزیہ قبول کیا اور حکومتِ مسلمہ نے ان کی حفاظت کی ذمہ لے لیا تو اہل ذمہ بحکمِ مسلمین ہوئے۔ پس **لایقتل مسلم بکافر** میں کافر سے مراد وہ ہوگا جو نہ حقیقۃً مسلم ہو نہ حکماً، یعنی ذمی نہ ہو بلکہ حربی یا مستأمن ہو۔

④ اس واقعہ کی پوری تفصیل یوں ہے کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر بنو خزاعہ حضور اکرم ﷺ کے حلیف بن گئے

تھے اور بنو بکر یا بنو لیث (هکذا علی الشک) قریش کے حلیف بن گئے تھے۔ اس صلح سے قبل بنو خزاعہ میں سے کسی شخص نے بنو لیث کا کوئی آدمی قتل کر دیا تھا۔ اب صلح کے بعد بنو لیث نے بنو خزاعہ کا کوئی آدمی مار ڈالا۔ کفار قریش نے بھی خفیہ بنو لیث کی مدد کی تو بنو خزاعہ نے ایک شخص طلب امداد کی غرض سے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں روانہ کیا۔ آپ عصر کا وضو فرما رہے تھے۔ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قریب تشریف رکھتی تھیں۔ آپ نے فرمایا ''**لبّیک لبّیک لبّیک نصرت نصرت نصرت**'' حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (**هكذا في جمع الفوائد عن المعجم اللكبير و ذكر في فيض الباري عائشة مكان ميمونة ١٢ . رشيد احمد**) نے تعجب سے دریافت کیا کہ آپ کس کے ساتھ کلام فرما رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ بنو خزاعہ کا ایک شخص طلب امداد کے لیے آ رہا ہے، میں اس کو کہہ رہا ہوں۔ چنانچہ تھوڑی دیر کے بعد وہ شخص پہنچا تو حضور اکرم ﷺ نے اسے تسلی دی اور امداد کا وعدہ فرمایا۔

ابو سفیان کو جب اس قصہ کا علم ہوا تو خوف کے مارے معذرت کے لیے حضور ﷺ کی خدمت میں قاصد بھیجا۔ قاصد کے پہنچنے پر حضور اکرم ﷺ نے کوئی جواب نہیں دیا تو وہ قاصد ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پہنچا۔ وہ بھی خاموش رہے۔ پھر وہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پہنچا۔ آپ نے جوش میں آ کر فرمایا کہ ہم تو تمھارے استیصال کے درپے ہیں اور تم معافی مانگنے آئے ہو۔ چنانچہ یہ شخص مایوس ہو کر بے نیلِ مرام واپس ہوا۔

اس کے بعد حضور اکرم ﷺ نے مکہ پر خفیۃً چڑھائی کی۔ اس لیے کہ قریش کی طرف سے پہلے عہد شکنی ہو چکی تھی۔ لہٰذا انھیں اطلاع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ چنانچہ مکہ فتح ہوا اور اس کے بعد آپ نے امن کا اعلان فرمایا۔

چونکہ بنو خزاعہ اپنا آدمی قتل ہو جانے کی وجہ سے خار کھائے ہوئے تھے، اس لیے انھوں نے جوں ہی بنو لیث میں سے قاتل کو دیکھا فوراً اس پر ٹوٹ پڑے۔ اتنے میں خراش بن امیہ خزاعی آئے اور لوگوں کو ہٹا کر قاتل کا سر کاٹ دیا۔ یہ خراش بن امیہ فتح مکہ سے قبل اسلام لا چکے تھے اور اعلان امن کے بعد انھوں نے قتل کیا تو یہ قتل المسلم الذمی ہوا۔

اب شوافع کہتے ہیں کہ مسلم نے ذمی کو قتل کیا، مگر حضور اکرم ﷺ نے مسلم سے قصاص نہیں لیا بلکہ اپنی طرف سے دیت ادا کی۔

احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اس موقع پر امن کا اعلان قریب العہد تھا۔ شاید کہ ابھی پورے طور پر اس کی اشاعت بھی نہ ہوئی ہو۔

نیز اس موقع پر بنو خزاعہ بہت مشتعل تھے۔ ان کے جذبات ابھرے ہوئے تھے۔ اگر آپ اس وقت قصاص کا حکم

فرماتے تو ایک مستقل فتنہ کھڑا ہو جاتا۔ غرضیکہ اعلان امن کی اشاعت پورے طور پر نہیں ہو پائی تھی اور قصاص میں فتنہ کا اندیشہ تھا اس لیے آپ نے قصاص نہیں لیا اور **کل دم فی الجاھلیة فھو موضوع تحت قدمی** فرما کر پہلے سب دماء کو ہدر قرار دیدیا۔ چنانچہ سیرت ابن ہشام کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ قصہ مذکورہ کے بعد حضور اکرم ﷺ نے فرمایا یا **بنی خزاعة ارفعو ایدیکم عن القتال فمن قتل بعد مقامی ھذا فھو بخیر النظرین.** اس سے ثابت ہوا کہ ماضی کے جھگڑے چکانے کے لیے آپ نے پہلے سب قصوں کو یکسر ختم کر دیا۔ اسی لیے قصاص نہیں لیا اور آئندہ کے لیے **فمن قتل فھو بخیر النظرین** کا قانون بیان فرمایا۔

⑤ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اعلان امن کے بعد اس قتیل کا مستامن ہونا ثابت ہوا نہ کہ ذمی ہونا۔ لہٰذا یہ قصہ قتل المسلم الذمی کا نہیں بلکہ قتل المسلم المستأمن کا قصہ ہے۔ اور اس میں ہم بھی قصاص کے قائل نہیں۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب الدیات میں ایک روایت ذکر فرمائی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ”**لو قتلت مسلما بکافر لقتلت**“ اس کے بعد فرمایا ”**لا یقتل مسلم بکافر**“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مستقبل کے لیے قانون بیان فرما رہے ہیں۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کی سند ذکر نہیں کی، مگر ان کی تخریج پر ہمیں اعتماد ہے۔ معہٰذا حافظ کی یہ روایت بلا سند ہے اور سیرت ابن ہشام کی مذکورہ روایت مسند ہے۔ اس میں اگرچہ محمد بن اسحاق کا واسطہ ہے جو کہ مدلس ہے مگر یہ روایت بصیغۂ تحدیث ہے اور مدلس کی تحدیث بالاتفاق قبول ہے۔ اس لیے سیرت ابن ہشام کی روایت کے مقابلہ میں حافظ کی روایت معتبر نہ ہوگی۔

نیز اس روایت کو صحیح بھی تسلیم کرلیں تو بھی یہ ہمارے خلاف نہیں۔ اس لیے کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ یہ قصہ قتل ذمی کا نہیں بلکہ قتلِ مستأمن کا ہے۔

حدثنا ابو نعیم الفضل ص ۲۱:

﴿قولہ لا تلتقط ساقطتھا الا المنشد﴾ بظاہر تخصیص بے فائدہ معلوم ہوتی ہے، کیونکہ تمام مواضع کا یہی حکم ہے۔

شوافع وجہِ تخصیص یہ بیان فرماتے ہیں کہ حرم کے لقطہ کا انشاد علی وجہ التابید مقصود ہے۔ احناف کے ہاں لقطہ حرم کا حکم بھی دیگر مواضع کے لقطہ کی طرح ہے۔ پس تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مالک کا ملنا چونکہ متعسر ہے اس لیے اس کا

مظنہ تھا کہ شاید لاقط انشاد کو فضول سمجھ کر اس میں تساہل کرے۔ اس لیے تاکید فرمادی کہ لقطہ وہی اٹھائے جو انشاد کرے۔

﴿قوله فمن قتل فهو بخير النظرين﴾ قال فی فیض الباری وبظاهره اخذالشافعی رحمه الله تعالیٰ وموجب القتل عنده علی التخییر اما القصاصُ و اما الدیة. و عندنا موجب العمد هوالقصاص فقط وانما یرجع الی الدیة بالمراضاة فلو عفاالاولیاء القصاص او سکتوا ثم طالبوا الدیة بعدبرهة لیس لهم شیئ وانما علیهم ذکرمال الصلح فی المجلس.

قلت والحدیث صادق علی مذهبنا ایضا فانه جازله ان یقتص منه وان یأخذ الدیة عندنا ایضًا وانما لم یذکر رضاء القاتل لانّ رضاء القاتل ببذل المال عن نفسه امر بدیهی والعسر ان کان ففی رضاء اولیاء المقتول علی الدیة فانهم یأخذون المال بدل النفس ومعلوم ان النفس اعزو لذا لم یذکر شرط الرضاء فی القاتل وانما لادخل فی هذا الباب لانه من باب التفقه ثم الحافظ العینی رحمه الله تعالیٰ اطال الکلام ههنا وقال انه لیس فیه تخییر للاولیاء بل فیه تعریض لهم بالاخذ بالاحسن والاصلح ومراده ان خذوا بماکان احسن و اصلح اما انه خیرهم مستقلا او برضاء القاتل فانه امر بمعزل عن الحدیث وراجع کلامه ان شئت، اه

قال العبدالضعیف فان قیل لـمّا علم ان نفع القاتل فی الدیة فتکون متعینة من جانبه فمافائدة اشتراط رضائه؟

فالجواب ان التجربة شاهدة بان القاتل قدیختارالقصاص علی الدیة.

حدثنا یحیی بن سلیمان، ص ۲۲:

﴿قوله ایتونی بکتٰب اکتب لکم کتٰباً﴾ ای بادوات الکتاب ففیه مجاز الحذف وقدصرح بذلک فی روایة لمسلم قال ایتونی بالکتف والدواة والمراد بالکتف عظم الکتف لانهم کانوا یکتبون فیها.

قصۂ قرطاس:

یہ واقعہ قصہ قرطاس کے نام سے مشہور ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اپنی آخری بیماری میں وفات

سے چار روز قبل پنجشنبہ کے دن اپنے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے فرمایا کہ قرطاس یعنی کاغذ لاؤ، میں ایک تحریر لکھ دوں جس کے بعد تم کبھی گمراہ نہ ہوگے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کو اس وقت بیماری کی تکلیف زیادہ ہے۔ لہٰذا آپ کو زحمت نہ دینی چاہیے اور ضروری احکام کے لیے کتاب اللہ کافی ہے۔ اور بعض نامعلوم الاسم لوگوں کی یہ رائے ہوئی کہ لکھوالینا چاہیے۔

اس اثناء میں کچھ لوگوں نے جن کا نام کسی روایت میں مذکور نہیں، کہا ''**اھجر رسول اللہ ﷺ استفھموہ**'' یعنی کیا آپ کی جدائی کا وقت آگیا؟ آپ سے پوچھو تو سہی۔ پھر اس وقت نہ حضور ﷺ نے اس تحریر کے لکھوانے کا قطعی حکم دیا اور نہ اس کے بعد کسی اور وقت میں اس کے متعلق کچھ فرمایا۔ حالانکہ چار روز تک اس کے بعد دنیا میں تشریف فرما رہے۔

قصہ تو صرف اسی قدر ہے جو اوپر بیان ہوا۔ مگر اہل تشیع نے بڑی بے باکی کے ساتھ اس قصہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر تین اعتراض بڑے زور شور سے کیے ہیں:

① حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے متعلق کہا کہ یہ شخص ہذیان بکتا ہے (نعوذ باللہ من ذٰلک) ہجر کے معنی ہذیان بکنے کے لیتے ہیں اور اسے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقولہ قرار دیتے ہیں۔

② ایسی ضروری تحریر جس کے بعد قیامت تک گمراہی کا اندیشہ نہ رہتا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ نے نہ لکھنے دی۔ اس میں رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی بھی ہوئی اور تمام مسلمانوں کا نقصان بھی۔

③ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے **حسبنا کتاب اللہ** فرمایا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کی ضرورت نہیں۔

اعتراض اول کا جواب:

① لفظ ہجر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول نہیں۔ کتب اہل سنت میں کوئی ایک صحیح روایت بھی اس افتراء کے ثبوت میں نہیں مل سکتی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ کسی روایت میں یہ نہیں کہ یہ لفظ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقولہ ہے۔ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ بھی تحفۂ اثنا عشریہ میں یہی فرماتے ہیں۔

شیعہ علماء بھی جنھیں تجسس وعیب جوئی کی خاص مشق ہوتی ہے، درجنوں کے درجنوں کئی سو برس سے ایسی روایت کی تلاش میں ہیں، مگر مطالبات کے باوجود آج تک کوئی روایت نہیں پیش کر سکے۔

لہٰذا اگر کسی عالم اہل حق نے اسے مقولۂ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تسلیم کر لیا تو انھیں دھوکہ ہوا ہے۔ کیونکہ شیعوں نے اپنی افتراء پردازیوں کو کچھ اس طرح شہرت دی اور عوام میں اس قدر پھیلایا کہ اس عام شہرت سے بعض خواص بھی دھوکہ کھا گئے،

جس کی بہت سی نظائر موجود ہیں۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں متعہ کا جواز اس قدر مشہور ہو گیا کہ صاحب ہدایہ جیسے محقق دھوکہ کھا گئے۔ کسی بڑے سے بڑے عالم کا دھوکہ میں آجانا کچھ مستبعد نہیں۔ اسی وجہ سے ہم نے مطالبہ کیا ہے کہ کوئی معتبر روایت بسند صحیح پیش کرو۔ اول ہر شخص کا بلا سند کوئی بات کہہ دینا روایت معلق نہیں ہوسکتا۔ معلق اسے کہتے ہیں کہ کوئی محدث روایت کرتے وقت کسی چیز کو بلا سند کے بیان کرے۔ پھر ہر روایت معلق کا صحیح ہونا بھی غلط ہے۔ ورنہ پھر سند تو ایک بے کار شے ہو جائے گی۔

مولانا عبد الحی رحمہ اللہ تعالیٰ ظفر الامانی ۱۸۹ میں فرماتے ہیں:

تلک الاخبار لایعتبر بها مالم یعلم سندها ومخرجها (الی ان قال) المرسل انما هو ماارسله راوی الحدیث وترک الواسطة بینه وبین النبی ﷺ لامجرد قول کل من قال قال رسول الله ﷺ والالزم ان یکون قول العوام والسوقیة قال رسول الله ﷺ کذا مرسلا .

والوجه فیه ان الارسال والانقطاع ونحو ذلک من صفات الاسناد ویتصف الحدیث به بواسطته فحیث لا اسناد فلا ارسال ولا انقطاع ولا اتصال وانما هو مجرد نقل اعتمادا علی الغیر ومن المعلوم ان صاحب الهدایة وغیره من اکابر الفقهاء ومؤلف احیاء العلوم وغیره من اجلة العرفاء لیسوا من المحدثین ولامن المخرجین وان کانوا فی الفقه والتصوف وغیرهما من الکاملین.

② ہجر کے معنی محض ہذیان کے نہیں بلکہ یہ لفظ جدائی کے معنی میں بھی آتا ہے **کما قال الله تعالی ﴿ واهجرهم هجرا جمیلا. ﴾** یہ معنی علماء لغت وشرح حدیث بھی لکھتے ہیں۔ فتح الباری، ج۸ص۱۰۱ میں ہے: **ویحتمل ان یکون قوله اهجر فعلا ماضیا من الهجر بفتح الهاء وسکون الجیم والمفعول محذوف ای الحیاة وذکره بلفظ الماضی مبالغةً لمارای من علامات الموت.**

اور علامہ طاہر گجراتی مجمع بحار الانوار (جو خاص حدیث کی لغت ہے) ج۲ص۴۷۵ میں فرماتے ہیں:

ویحتمل ان یکون معناه هجرکم رسول الله ﷺ من الهجر ض دالوصل.

بلکہ تحقیق یہ ہے کہ اس لفظ کے اصل معنیٰ جدا ہونے ہی کے ہیں۔ ہذیان کا معنی بھی اسی مناسبت سے آتا ہے کہ اس میں عقل سے جدائی ہوتی ہے اور یہی معنی زیادہ مشہور ومتبادر ہیں۔ اردو میں بھی ہجر بمقابلۂ وصل بولا جاتا ہے۔ اور حدیث قرطاس میں یہی معنی چسپاں ہوتے ہیں۔ ہذیان کے معنی وہاں دو وجہ سے نہیں بنتے۔

① ہذیان کا شبہ اس بات پر ہوتا ہے جو خلافِ عقل ہو۔ ایک پیغمبر اپنے آخری وقت میں فرماتے ہیں کہ کاغذ لاؤ میں ایک ضروری ہدایت نامہ لکھ دوں! اس میں کونسی بات خلاف عقل ہے؟ جسے ہذیان کہا جا سکے۔

② روایت میں ہجر کے بعد استفھموہ کا لفظ ہے۔ یعنی آپ سے پوچھو۔ اگر ہجر بمعنی ہذیان لیا جائے تو استفھموہ سے ربط بالکل غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جسے ہذیان ہو گیا اب اس سے پوچھنا بالکل خلاف عقل ہے۔

اب دیکھیے جدائی کے معنی کس خوبی سے بنتے ہیں۔ جب حضور اکرم ﷺ نے حالتِ مرض میں ہدایت نامہ لکھوانے کو فرمایا تو صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قلوب پر ایک بجلی سی گر گئی کہ شاید وہ قیامت کی گھڑی آ گئی۔

حیف در چشم زدن صحبتِ یار آخر شد
روئے گل سیر ندیدم و بہار آخر شد

کیونکہ ایسی تحریر آخری وقت میں لکھوائی جاتی ہے۔ لہٰذا انھوں نے کہا "اھجر؟ استفھموہ" یعنی کیا حضرت اب جدا ہو رہے ہیں؟ آپ سے پوچھو تو۔ یہ لفظ ہجر جس نے بھی کہا کمالِ محبت اور جذبِ عشق میں کہا۔ مگر جن کے قلوب دردِ محبت سے نا آشنا ہیں وہ اس کی کیا قدر کر سکتے ہیں؟

چو دل بمہر نگارے نہ بستہ اے ماہ
ترا زسوزِ درون و نیازِ ماچہ خبر؟

بفرضِ محال اگر یہ لفظ بمعنی ہذیان ہی ہو تو یہ ہمزۂ استفہام کے ساتھ ہے اور استفہام انکاری ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قول اس جماعت کا ہو جو تحریر لکھوانے کی مؤید تھی۔ اس نے اپنی رائے کو تقویت دینے کے لیے کہا کہ حضور ﷺ کے حکم کی تعمیل میں کیوں توقف کرتے ہو؟ کیا حضور ﷺ کو معاذ اللہ ہذیان ہو گیا ہے؟ یعنی ہذیان نہیں ہوا۔

یہ مطلب بھی شراحِ حدیث نے بیان کیا ہے۔ صحیح بخاری میں یہ روایت سات جگہ پر ہے۔

کتاب الجہاد کے سوا باقی چھ مواضع میں یہ لفظ ہمزۂ استفہام کے ساتھ ہے اور صحیح بخاری کے علاوہ دوسری کتب میں بھی ہمزہ موجود ہے۔ پس اگر ایک روایت میں ہمزہ نہ ہو تو حرج نہیں۔ ایک ہی واقعہ کی متعدد اسانید میں اگر ایک لفظ کسی روایت میں ہو اور کسی میں نہ ہو تو یقیناً یہی سمجھا جائے گا کہ جس میں نہیں ہے اس میں راوی سے چھوٹ گیا ہے۔ اسی لیے حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری ج ۸ ص ۱۰۸ میں فرماتے ہیں الراجح فیہ اثبات الھمزۃ. علاوہ ازیں بلا اداۃ استفہام کے بھی استفہام ہوتا ہے۔

ان تینوں جوابوں کا خلاصہ یہ ہوا:

اولاً تو لفظ ہجر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا مقولہ نہیں۔

ثانیاً بالفرض اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو ہجر بمعنی ہذیان نہیں بلکہ جدائی کے معنی میں ہے۔

ثالثاً بالفرض ہجر بمعنی ہذیان ہو تو ہمزۂ استفہام کے ساتھ ہے اور استفہام انکاری ہے۔

اب اربابِ عقل غور کریں کہ اس اعتراض میں کیا جان باقی رہ گئی؟ جب تک شیعہ ان تین باتوں کا جواب نہ دیدیں، یعنی کسی روایت میں اس کا مقولۂ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہونا دکھائیں، پھر یہ ثابت کریں کہ ہجر کے معنی سوائے ہذیان کے اور کچھ نہیں ہیں یا یہاں سوائے ہذیان کے اور کوئی معنی چسپاں نہیں ہوتے، پھر یہ بھی ثابت کریں کہ یہ لفظ ہمزۂ استفہام کے ساتھ نہیں، یا یہ استفہام انکاری نہیں ہوسکتا، اس وقت تک اس اعتراض کا نام لینا سخت بے غیرتی ہے۔

اعتراض ثانی کا جواب:

جواب سے قبل چند امور غور طلب ہیں:

① ﴿الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا﴾ بالاتفاق اس قصۂ قرطاس سے پہلے نازل ہو چکی تھی۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی ایسی ضروری تحریر باقی تھی تو دین ہرگز کامل نہیں ہوسکتا اور یہ آیت معاذ اللہ غلط ثابت ہوتی ہے۔

② قصۂ قرطاس پنجشنبہ کے روز واقع ہوا اور حضور اکرم ﷺ کی وفات دوشنبہ کو ہوئی۔ چار روز تک حضور ﷺ اس قصہ کے بعد اس عالم میں تشریف فرما رہے۔ پس اگر کوئی ایسی ضروری تحریر باقی ہوتی تو آپ ﷺ کو اس کے لکھوانے کا کافی موقع ملا، اس کے باوجود آپ ﷺ نے نہ لکھوائی۔ یہ ایک بہت بڑا سخت الزام حضور ﷺ پر عائد ہوگا۔ (نعوذ باللہ من ذٰلک)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے منع کرنے سے یا ان کے خوف سے نہ لکھوانا کوئی مسلمان باور نہیں کرسکتا۔ کیونکہ کسی کے خوف سے اگر انبیاء علیہم السلام تبلیغ سے رک جائیں تو دین سے امان اٹھ جائے گا اور نبوت ایک بازیچۂ اطفال ہوجائے گی۔

خیال کیجیے جب کفار نے آپ سے کہا کہ اگر آپ کو سلطنت کی خواہش یا کسی حسین عورت کی طلب ہے تو آپ کو سلطنت دیدیں اور تمام عرب سے حسین عورت آپ کو لا دیتے ہیں، مگر ہمارے معبودوں کو برا مت کہو۔ کفار کے

مقاطعہ کے وقت ابوطالب نے آپ کو پیغام پہنچایا اور سمجھایا کہ اے بھتیجے! آپ اس تبلیغ سے باز آجائیں۔ میں اکیلا سارے عرب کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ تو آپ نے فرمایا کہ اے چچا اگر میرے ایک ہاتھ میں آفتاب اور دوسرے میں چاند بھی رکھ دیا جائے تب بھی اس کلمۂ حق سے ہرگز نہیں رکوں گا۔

غرضیکہ جب آپ تمام عرب سے دین کی خاطر برسرِ پیکار تھے، اس وقت تو آپ نے ضروریاتِ دین کو نہیں چھوڑا تو اب ایسی اہم چیز کو کیسے چھوڑ سکتے تھے؟

پھر ان چار پانچ روز میں یا رات میں کسی وقت تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اٹھ کر گئے ہوں گے۔ اس وقت آپ لکھوا دیتے۔

③ اتنی ضروری تحریر سے اگر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منع کیا تھا تو حضرت علی اور دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا فرض تھا کہ لکھواتے، مگر کسی نے بھی اس طرف توجہ نہ کی۔ پس حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ سے زیادہ الزام حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ہوگا اس لیے کہ بزعمِ شیعہ ان کو حضور ﷺ کا تقرب سب سے زیادہ تھا۔

نیز ایسا حکم عموماً گھر والوں ہی کو ہوتا ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کو یہ حکم دیا گیا ہوگا، جس کی انھوں نے تعمیل نہیں کی۔ مزید بریں مسند احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت میں تصریح موجود ہے کہ یہ خطاب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تھا۔

④ اتنا بڑا واقعہ اور تمام طبقۂ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے کوئی متنفس سوائے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس کی روایت نہیں کرتا۔ پھر ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سیکڑوں شاگردوں میں سے صرف ان کے بیٹے عبیداللہ اور سعید بن جبیر اس کے ناقل ہیں۔

⑤ اس قصۂ قرطاس سے بہت پہلے حدیث ثقلین ارشاد ہو چکی تھی۔ اس میں خود حضور ﷺ فرما چکے تھے کہ میں تم میں دو گراں قدر چیزیں چھوڑتا ہوں۔ اگر تم ان دونوں سے تمسک کروگے تو ہرگز کبھی گمراہ نہ ہوگے۔ پس اگر یہ قصۂ قرطاس والی تحریر کوئی ضروری فرض کی جائے تو حدیثِ ثقلین کی تکذیب لازم آئے گی۔

ان امور پر غور کرنے کے بعد عقلِ سلیم دو امور میں سے ایک کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

① یا تو یہ قصہ ہی سرے سے غلط ہے، دین کامل ہو چکا تھا اور ہرگز کوئی ایسی ضروری تحریر باقی نہ تھی اور ہرگز آنحضرت ﷺ نے آیت قرآنیہ کے خلاف کسی تحریر کے لکھوانے کا ارادہ ظاہر نہیں فرمایا تھا۔ یہ قصہ محض بے بنیاد اور

اعداء دین کا خانہ زاد ہے اور محض اس لیے گھڑا گیا کہ آیتِ قرآنیہ ﴿الیوم اکملت لکم دینکم الخ﴾ اور حدیثِ ثقلین کی بھی تکذیب ہو جائے اور حضور ﷺ پر بھی تبلیغ رسالت میں کوتاہی کرنے کا الزام قائم ہو کر سارا دین مشکوک ہو جائے۔

مگر امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ جیسے محدثین کی تخریج اس نظریہ کی تردید کرتی ہے۔

② یا پھر حضور اکرم ﷺ نے محض اپنے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا امتحان لینے کے لیے فرمایا تھا کہ قلم دوات اور کاغذ لاؤ تاکہ میں ایک ایسی ضروری و مفید تحریر لکھوادوں کہ اس کے بعد کبھی گمراہ نہ ہوگے۔ درحقیقت نہ کوئی ایسی ضروری تحریر باقی تھی اور نہ واقع میں آپ کا ارادہ تھا۔ محض امتحان مقصود تھا کہ یہ لوگ ایمان میں کہاں تک راسخ القدم ہیں۔

اگر کہیں خدانخواستہ اکابر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس تحریر کے لکھوانے پر مستعد ہو جاتے تو حضور ﷺ کو بڑا رنج ہوتا اور فوراً فرماتے کہ آیت ﴿الیوم اکملت لکم دینکم الخ﴾ کے بعد اب بھی تم کسی تحریر کے منتظر ہو اور دین کو کامل نہیں سمجھتے۔ مگر الحمد للہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اس امتحان میں بدرجہ علیا کامیاب ہوئے اور اس کامیابی میں نمایاں حصہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔

چند نامعلوم الاسم لوگوں نے لکھوانے کی تائید کی۔ قوی احتمال ہے کہ یہ حضرات جدید الاسلام ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے اگر کوئی ممتاز شخصیت یہ قول کرتی تو ان کا نام ضرور کسی روایت میں مذکور ہوتا۔ **کما ھو ظاھر من دأب المحدثین**۔ پس ان جدید الاسلام لوگوں کا اختلاف حضور ﷺ کو پسند نہ آیا جس کا اظہار **قوموا عنی** کے الفاظ سے فرمایا۔

حضور ﷺ کا یہ ارشاد بطریق امتحان تھا اس پر دو زبردست دلیلیں ہیں:

① جبکہ آیت ﴿الیوم اکملت لکم دینکم الخ﴾ اکمالِ دین اور اتمامِ نعمت کی خبر دے چکی تھی تو ناممکن تھا کہ حضور ﷺ اس کے بعد کسی تحریر کی حاجت ظاہر فرما کر دین کو ناقص اور نعمت خداوندی کو ناتمام قرار دیتے۔

② آپ نے جو صفت قرطاس والی تحریر کی بیان فرمائی ہے۔ اسی صفت کی دو چیزیں جب آپ امت کے ہاتھ میں دے چکے تھے (جن کا ذکر حدیث ثقلین میں گزر چکا ہے) تو اب اس تحریر کی کیا حاجت تھی؟ اس کی حاجت تو اس وقت ہو سکتی تھی جب ان دونوں چیزوں میں یہ صفت نہ ہوتی۔ لہٰذا ناممکن ہے کہ حضور اکرم ﷺ اپنی حدیث کے خلاف ایسی بات فرمائیں۔

علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا یہ خیال ہے کہ اس موقع پر حضور ﷺ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے خلافت نامہ لکھوانا چاہتے تھے اور صحیحین کی اس روایت کو اپنے خیال پر قرینہ بتاتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنے اس آخری مرض میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا کہ اپنے والد اور بھائی کو بلواؤ تا کہ میں ابوبکر کے لیے تحریر لکھدوں تا کہ لوگ میرے بعد اختلاف نہ کریں۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اچھا رہنے دو۔ **یابی اللہ والمؤمنون الا لابی بکر** (اھ) پس آپ کو وحی سے مطمئن کر دیا گیا تھا اس لیے اس ارادہ کو ترک فرما دیا۔

اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مطمئن ہو جانے کے بعد بھی آپ خلافت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ لکھوانا چاہتے تھے تا کہ لوگ اختلاف نہ کریں۔ تو بعد میں آپ کا سکوت حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی موافقت میں تھا جس میں راز یہ تھا کہ انتخابِ خلیفہ کا زرین اصول تفویض الی اہل الحل والعقد قائم کر جائیں اور ولیعہدی کی رسم جاہلیت کا تصور اسلام میں باقی نہ رہے۔

کئی مواقع پر آپ نے وحی الٰہی کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی موافقت فرمائی، اس موقع پر بھی حضورِ اکرم ﷺ کا سکوت اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی موافقت وحیِ الٰہی سے تھی۔

اسے شیعہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ شیعہ کی نہایت معتبر کتاب فلک النجات صفحہ ۳۲۶ جلد اول میں یہ الفاظ موجود ہیں:

واما سکوته علیه السلام بعد التنازع فما کان من عنده بل کان یوحی.

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

پس حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ اختلاف اگر بالہام اللہ تعالیٰ اختلافِ نظر تھا **کما وقع فی مواضع شتی** تو اس کا مناقب میں شمار ہونا بدیہی ہے اور اگر شدتِ مرض اور آپ کی تکلیف کے مدنظر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ اختلاف کیا تو اس کی نوعیت بعینہ صلح حدیبیہ کے موقع پر لفظ رسول اللہ مٹانے سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے انکار جیسی ہوگی، جسے شیعہ مناقبِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ شمار کرتے ہیں۔

اعتراض ثالث کا جواب:

یہ تو بعینہ وہ قول ہے جس کو خود حضور اکرم ﷺ اس سے تین ماہ پیشتر حجۃ الوداع میں لاکھوں کے مجموعہ میں فرما

چکے تھے۔ یعنی لن تضلوا ماتمسکتم به.

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حسبنا کتاب اللہ کہنے کا اگر یہی مطلب ہے تو قرآن کریم میں ہے حسبنا اللہ، پس اس کا مطلب بھی یہ ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کافی ہیں رسول کی ضرورت نہیں۔ فما هو جوابکم فهو جوابنا.

سچ یہ ہے کہ یہ زرین مقولہ حسبنا کتاب اللہ ایمان کی جان ہے اور فاروق اعظم رضی اللہ کے ان کمالات کا آئینہ ہے جن کا نمونہ اس آسمان نے بایں ہمہ دور کبھی نہیں دیکھا۔

مسند احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

قال امرني النبي ﷺ ان اتيه بطبق يكتب فيه مالاتضل به امته من بعده قال فخشيت ان تفوتني نفسه قال قلت انی احفظ واعی قال اوصی بالصّلوة والزكوة وماملكت ايمانكم اس حدیث سے چند امور ثابت ہوئے۔

① حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ خیال نہ تھا کہ حضور اکرم ﷺ ان کے لیے خلافت کی وصیت تحریر فرمائیں گے۔ اگر آپ کے قلب میں ذرا بھی ایسا خیال ہوتا تو حضور اکرم ﷺ کے فرمان پر فوراً اس کے لکھوانے کی کوشش کرتے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ذہن میں ایسا خیال پیدا کیا گیا تو اس پر بھی آپ کو یہ امید نہ تھی کہ حضور اکرم ﷺ اس کے مطابق وصیت فرمائیں گے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

اذهب بنا الی رسول الله ﷺ فلنسأله فيمن هذا الامر. ان كان فينا علمنا ذٰلک وان كان فی غيرنا علمناه فاوصی بنا. فقال علی انا والله لئن سألناها رسول الله ﷺ فمنعناها لايعطينا ها الناس بعده وانی والله لااسألها رسول الله ﷺ.

② حدیث مذکور میں صراحت ہے کہ حضور اکرم ﷺ صلوٰۃ وزکوٰۃ وماملکت ایمانکم کی وصیت لکھوانا چاہتے تھے نہ کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے خلافت بلافصل کی۔

③ اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بعض مصالح کی بنا پر حضور اکرم ﷺ کے ارشاد کے باوجود

کتابت کا انتظام نہ کیا۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اکرم ﷺ کو تکلیف سے بچانے کی غرض سے وصیت نہ لکھوائی۔ پس اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اعتراض نہیں ہوسکتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو موردِ الزام بنانا کیسے جائز ہوگا؟

ربنا اغفرلنا ولاخواننا الّذین سبقونا بالایمان ولاتجعل فی قلوبنا غِلاً للذین اٰمنوا ربنا انک رؤف رحیم. اٰمین.

﴿قوله فخرج ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ص۲۲﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ ظاهره ان ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما کان معهم وانه فی تلک الحالة خرج قائلا هذه المقالة ولیس الامر فی الواقع علی مایقتضیه هذا الظاهر بل قول ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما المذکور انما کان یقوله عندمایحدث بهذا الحدیث ففی روایة معمر عندالمصنف فی الاعتصام وغیره قال عبیدالله فکان ابن عباس یقول وکذا لاحمد من طریق جریربن حازم عن یونس بن یزید ووجه روایة حدیث الباب ان ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما لماحدّث عبیدالله بهذا الحدیث خرج من المکان الذی کان به وهویقول ذٰلک ویدل علیه روایة ابی نعیم فی المستخرج قال عبیدالله فسمعت ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما یقول الیٰ اٰخره وانما تعین حمله علی غیرظاهره لان عبیدالله تابعی من الطبقة الثانیة لم یدرک القصة فی وقتها لانه ولد بعدالنبی ﷺ بمدة طویلة ثم سمع من ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما بعد ذٰلک بمدة اخری والله اعلم.

باب العلم والعظة باللّیل، ص ۲۲

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ ارادالمصنف رحمه الله تعالیٰ التنبیه علی أن النهی عن الحدیث بعد العشاء مخصوص بمالایکون فی الخیر.

وقال العینی رحمه الله تعالی الیقظة باللیل وهذا انسب للترجمة اهـ یعنی اوفق بالحدیث.

وقال شیخ الهند رحمه الله تعالیٰ ان المحصول من الروایات الکثیرة کحدیث ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه کان یتخولنا بالموعظة کراهة السامة علینا و حدیث یسرّوا ولا تعسروا و قول ابن عباس

رضی الله تعالیٰ عنهما لاتمل الناس هذا القرآن وغیرذلک من الروایات والآثار انه لابد فی التذکیر والتعلیم من مراعاة نشاط السامعین. ومعلوم ان اللّیل وقت نوم وراحة فکان لمتوهم ان یقول بکراهة التعلیم والتذکیر فی اللّیل فدفعه المصنف رضی الله تعالیٰ عنه بهذه الترجمة واورد فیها روایةتدل علی انه یجوز ایقاظ النائمین ایضًا لضروة التذکیر فضلًا عما قبل النوم.

﴿قوله انزل﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ المراد بالانزال اعلام الملائکة بالامر المقدورا وان النبی ﷺ اوحی الیه فی نومه ذاک بما سیقع بعده من الفتن فعبر عنه بالانزال.

حضرت عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عالمِ مثال میں تمام اشیاء کا وجود ہے۔ پس فتن کے مثالی وجود آپ پر منکشف کیے گئے۔

﴿قوله الخزائن﴾ رحمت وبرکت کے خزائن مراد ہیں۔

کقوله تعالیٰ ﴿ام عندهم خزائن رحمة ربك العزیزالوهاب﴾، ﴿ام عندهم خزائن رحمة ربك ام هم المصیطرون﴾، ﴿قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربّی﴾

یا فتوحات میں ملنے والے قیصروکسریٰ کے خزائن مراد ہیں۔

ان دونوں یعنی فتوحات وبرکات نیز ظہور فتن کا مقتضی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوا جائے۔ اس لیے آپ نے ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن کو جگایا تا کہ اللہ کی طرف تضرع کریں۔

﴿قوله صواحب الحجر﴾ ای ازواجه ﷺ وانما خصهن رضی الله تعالیٰ عنهن بالایقاظ لانهن الحاضرات حینئذ ومن باب ابدأبنفسک ثم بمن تعول.

﴿قوله فرُبَّ کاسِیة فی الدنیا عاریة فی الاخرة صـ ۲۲﴾ التأنیث علی تأویل النفس عاریة مجرور ة فی اکثر الروایات علی النعت ویجوز الرفع علی اضمار مبتدأ ای هی عاریة والجملة فی موضع النعت والفعل محذوف ای عرفتها والمعنی رب کاسیة بانعم الله تعالیٰ فی الدنیا عاریة عنها فی الأخرة او عزیزة فی الدنیا ذلیلة فی الأخرة.

باب السمر بالعلم، ص ۲۲

﴿قوله السمر﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ هوبفتح المهملة والميم وقيل الصواب اسكان الميم لانه اسم للفعل ومعناه الحديث بالليل قبل النوم وبهذا يظهر الفرق بين هذه الترجمة وبين ما قبلها.

وقال الشيخ الجنجوهي قدس سره ماحاصله ان الغرض من الترجمة الاولیٰ التنبيه على ان الحديث بعد النوم لايعد سمرا ولذا لم يترجم المصنف رحمه الله تعالیٰ هناک بلفظ السمر وحاصل الترجمة الثانية ان السمر فی العلم ليس بمنهی عنه ولذا اوردالمصنف رحمه الله تعالیٰ فی الباب الاول الرواية الدالة على الحديث بعد النوم بخلاف الباب الثانی.

وجه جوازالسمر بالعلم ان النهی عنه لادائه الی فوت صلوة الفجر اوجماعتها ولاينجر السمر فی العلم عادة مع ان اطالة الوعظ بحيث يؤدی الی ملل القوم ممنوعة ايضا فلا يكون الا قليلاً بخلاف السمر فی امور الدنيا والقصص فان النفس تميل اليها فينجر فيؤدی الی قضاء الصلوة وفواتها مع ان السمر بالعلم والعظة يعين على الخير فينجبر ماكان من تاخير الوقت فی النوم بتوفيق الخير فلايضر والسمر باللّهو يعين على التبلد ولايعوق عن الشرلمافيه من اثر ذٰلک فيزداد البلاء على البلاء.

﴿قوله فی آخر حياته﴾ جاء مقيدًا فی رواية جابررضی الله تعالیٰ عنه بان ذٰلک كان قبل موته ﷺ بشهر.

﴿قوله ارأيتكم﴾ هوبفتح المثناة لانها ضمير المخاطب والكاف ضمير ثان لامحل لها من الاعراب والهمزة الاولیٰ للاستفهام والرؤية بمعنی العلم اوالبصر والمعنیٰ اعلمتم وابصرتم ليلتكم وهی منصوبة على المفعولية والجواب محذوف تقديره قالوا نعم قال فاضبطوها قاله الحافظ رحمه الله تعالیٰ.

وقال فی فيض الباری قال النحاة ضمير المنفصل فيه تاكيد للمتصل ومعناه ارأيتم ومحصله اخبرنی. اھ

قال العبدالضعيف معناه اخبرونی اعلمتم ماأوحی فی ليلتكم هذه فسكتوا فاخبرهم

ومراده ﷺ وعظهم بتذكير الموت والله تعالىٰ اعلم.

﴿قوله لايبقىٰ ممن هو على ظهر الارض احد﴾ اس کی شرح میں بہت اغلاط واقع ہوئی ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ انقراضِ قرن مراد ہے جسے قیامت وسطیٰ کہا جاتا ہے۔ ہر شخص کی موت قیامتِ صغریٰ ہے۔ من مات فقد قامت قیامته اور پورے عالم کا فنا ہونا قیامتِ کبریٰ ہے۔ پس مقصد یہ ہے کہ بوقتِ تکلم جو لوگ موجود ہیں سو سال کے بعد ان میں سے کوئی بھی زندہ نہ رہے گا۔ چنانچہ ۱۱۰ھ کے بعد کسی صحابی کی حیات کا پتہ نہیں چلتا۔ اس پر اجماع ہے کہ ابوطفیل عامر ابن واثلہ جہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات سب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد ہوئی ہے اور ان کی وفات میں انتہائی قول ۱۱۰ھ کا ہے۔ وفات خضر علیہ السلام کے دلائل قصہ موسیٰ وخضر علیہما السلام میں گزر چکے ہیں۔ اس روایت سے استدلال چند احتمالات کی وجہ سے تام نہیں۔

① اس میں علی ظهر الارض کے الفاظ ہیں۔ ممکن ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام اس وقت علیٰ ظہر الارض نہ ہوں بلکہ علیٰ ظہر الماء ہوں۔

② یہ حکم خضور اکرم ﷺ کی امت کا ہے خواہ امتِ اجابت ہو یا امتِ دعوت اور حضرت خضر علیہ السلام آپ کی امت میں داخل نہیں۔

③ بعض جزئیات مفروغ عنہا ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔

﴿قوله حدثنا آدم﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ ومناسبة حديث ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنهما للترجمة ظاهرة لقوله فيه قام فقال بعد قوله صلى العشاء واما حديث ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما فقال ابن المنير ومن تبعه يحتمل ان يريد ان اصل السمر يثبت بهذه الكلمة وهى قوله نام الغليم ويحتمل ان يريد ارتقاب ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما لاحوال النبى ﷺ ولا فرق بين التعليم من القول والتعليم من الفعل فقد سمر ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما ليلته فى طلب العلم. زاد الكرمانى اوما يفهم من جعله اياه على يمينه كانه قال له قف عن يمينى فقال وقفت اهـ وكل ما ذكره معترض لان من يتكلم بكلمة واحدة لايسمى سامرا وصنيع ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما يسمى سهرا لاسمرا اذ السمر لايكون الا عن تحدث قاله الاسمعيلى وابعدها الاخير لان مايقع بعد الانتباه من النوم لايسمىٰ سمرا وقال الكرمانى تبعاً لغيره ايضاً يحتمل ان يكون مراد البخارى ان الاقارب اذا اجتمعوا لابدان

يجرى بينهم حديث للموانسة وحديثه ﷺ كله علم وفوائد. قلت والاولىٰ من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ اٰخر فى هذا الحديث بعينه من طريق اخرىٰ وهذا يصنعه المصنف رحمه الله تعالىٰ كثيرا يريد به تنبيه الناظر فى كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر فى مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولىٰ من الخوض فيه بالظن وانما ارادالبخارى رحمه الله تعالىٰ هنا ماوقع فى بعض طرق هذاالحديث ممايدل صريحا على حقيقة السمر بعد العشاء وهومااخرجه فى التفسير وغيره من طريق كريب عن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما قال بتّ فى بيت ميمونة رضى الله تعالىٰ عنهافتحدث رسول الله ﷺ مع اهله ساعة ثم رقد الحديث. فصحّت الترجمة بحمدالله تعالىٰ من غيرحاجة الى تعسف ولارجم بالظن. فان قيل هذا انما يدل على السمر مع الاهل لافى العلم فالجواب انه يلحق به والجامع تحصيل الفائدة اوهوبدليل الفحوى لانه اذا شرع فى المباح ففى المستحب من طريق اولىٰ.

﴿قوله بت فى بيت خالتى ميمونة﴾ حضور اکرم ﷺ نے حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کچھ اونٹ دینے کا وعدہ فرمایا تھا۔ اس لیے حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے صاحبزادے کو حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بھیجا تھا۔ حضور اکرم ﷺ نے ان کو رات اپنے پاس ہی ٹھیرنے کا حکم فرمایا تو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے تہیہ کرلیا کہ آپ کے معمولات دیکھنے کے لیے جاگتا رہوں گا۔ اور غلبۂ نوم کے خوف سے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی تاکید کردی کہ جب حضور اکرم ﷺ اٹھیں تو مجھے جگادیں۔

﴿قوله فصلّى اربع ركعات ص۲۲﴾ بعض نے کہا ہے کہ یہاں راوی نے اختصار کیا ہے۔ درحقیقت یہ بھی تہجد کی رکعات ہیں مگر اس روایت کے ظاہر سے متبادر یہ ہے کہ عشاء کے بعد کی چار رکعتیں ہیں۔ دو مؤکدہ اور دو غیر مؤکدہ۔

﴿قوله نام الغليم﴾ یا اخبار ہے یا استفہام۔ اس پر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے سکوت اس لیے فرمایا تاکہ آپ بلاتکلف اپنے معمولات ادا فرمائیں۔

﴿قوله فقمت عن يساره﴾ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما تادّباً بائیں جانب کھڑے ہوئے تھے۔

﴿قوله فصلى خمس ركعات﴾ ان میں سے دو رکعات نفل اور تین وتر کی ہیں۔ دونوں کو ملا کر

بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس رات میں صلوٰۃ اللیل کی کل تیرہ رکعات پڑھی ہیں۔ اس ترتیب سے کہ پہلے عشاء کے بعد کی چار رکعتیں پڑھیں پھر صلوٰۃ اللیل کی آٹھ رکعات پڑھ کر کچھ آرام فرمایا اور بعض روایات میں ہے کہ آپ ہر دو رکعات پر آرام فرماتے تھے بعدہ دو رکعت پڑھ کر متصلاً وتر کی تین رکعات پڑھیں۔ اس کے بعد فجر کی دو رکعت سنت پڑھیں۔ پس صلوۃ اللیل میں سے چونکہ آخری دو رکعتوں کے بعد متصلاً وتر ادا فرمائے اس لیے راوی نے دونوں کو ملا کر بیان کر دیا۔

﴿**قوله ثم صلی رکعتين**﴾ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے فجر کی سنتیں مراد ہیں۔ رکعتین بعد الوتر (اس کی تفصیل بندہ کے رسالہ ”اعدل الانظار فی الرکعتین بعد الایثار“ ملاحظہ فرمائیں ۱۲۰ منہ) کا کتب احناف میں کہیں ذکر نہیں ملتا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے انکار فرمایا ہے۔ **وقال احمد رحمه الله تعالیٰ لاافعله ولاامنع من فعله.**

قال النووی الصواب ان هاتين الركعتين فعلهما ﷺ بعد الوتر جالساً لبيان الجواز ولم يواظب على ذٰلک بل فعله مرةً اومرات قليلة وقال لايغتر بقولها كان يصلى فان المختار الذى عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لايلزم منها الدوام ولاالتكرار وانما هى فعل ماض تدل على وقوعه مرةً فان دلّ دليل عمل به والا فلا تقتضيه بوضعها وقدقالت عائشة رضى الله تعالیٰ عنها كنت اطيب رسول الله ﷺ لحله قبل ان يطوف ومعلوم أنه ﷺ لم يحج بعد ان صحبته عائشة رضى الله تعالیٰ عنها الاحجة واحدة وهى حجة الوداع قال ولايقال لعلها طيبة فى احرامه بعمرة لان المعتمر لايحل له الطيب قبل الطواف بالاجماع فثبت انها ان استعملت كان فى مرة واحدة قال وانما تاؤلنا حديث الركعتين لان الروايات المشهورة فى الصحيحين مصرحة بانّ اٰخر صلوته ﷺ فى الليل كانت وترا. وفى الصحيحين احاديث كثيرة مشهورة بالامر يجعل اٰخر صلوة الليل وترا كيف يظن به ﷺ مع هٰذه الاحاديث واشباهها انه يداوم على ركعتين بعد الوتر ويجعلها اٰخرصلوة الليل واما مااشار اليه القاضى عياض من ترجيح الاحاديث المشهورة وردّ رواية الركعتين فليس بصواب لان الاحاديث اذاصحت وامكن الجمع بينها تعين وقدجمعنا بينها ولله الحمد.

باب حفظ العلم، ص ۲۲

حدثنا عبدالعزیز بن عبداللہ:

﴿قوله اكثر ابو هريرة﴾ حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو صرف تین سال صحبت میسر ہوئی۔ لوگوں کو اس پر تعجب ہوتا تھا کہ بڑے بڑے صحابہ جو ان سے کئی برس زیادہ صحبت یافتہ ہیں وہ اتنی احادیث بیان نہیں فرماتے، یہ اتنی زیادہ احادیث کیسے بیان فرماتے ہیں؟

﴿قوله لشبع بطنه﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ هو بلام التعليل للاكثر وهو ثابت في غير البخاري ايضاً وللاصيلي بشبع بموحدة اوله.

اس کے مطلب میں مختلف احتمالات ہیں:

① میں تجارت وغیرہ نہیں کرتا تھا کیونکہ کسی کے حقوق میرے ذمہ نہ تھے۔ اس لیے صرف شبع بطن پر اکتفاء کر کے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں پہنچ جاتا تھا، زیادہ مال کمانے کی فکر نہ تھی۔

② شبع بطن ''قناعت'' سے کنایہ ہے، یعنی کھانے کو کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی قناعت و سرچشمی کی وجہ سے شبع بطن کی کیفیت حاصل ہوتی تھی اور کسی چیز کی فکر نہ ہوتی تھی۔ قال ﷺ لايملأ جوف ابن ادم الا التراب فطوبى لمن قدتاب.

③ اور کوئی چیز شبع بطن کے لیے نہ ہوتی تھی، اس لیے حضور اکرم ﷺ کے فیضِ صحبت سے قوت حاصل فرماتے تھے۔

④ سب سے بہتر معنی یہ معلوم ہوتے ہیں کہ خوب دل بھر کر حضور اکرم ﷺ کے فیوض حاصل کرتا تھا۔ مگر یہ معنی لام تعلیل کے مناسب نہیں۔

﴿قوله وعائين﴾ علم کے دو نوع مراد ہیں۔ دوسرے وعاء سے وہ اسرار و حقائق مراد ہیں جو عقول متوسطہ سے بالاتر ہیں۔ جن کے سمجھنے کے لیے درد محبت کی ضرورت ہے۔ کما قال الرومی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

درد رون خود بیفزاء درد را
تا بینی سبز و سُرخ وزرد را

بعض نے کہا ہے کہ فتن اور بعض امراء جور کے ناموں کی تعیین مراد ہے۔ چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعض ظالم امراء کا اشارۃً ذکر فرمایا کرتے تھے۔ اس کی تصریح اس لیے نہ فرماتے تھے کہ دین کا کوئی حکم اس سے متعلق نہیں اور بلا وجہ اپنے نفس کو فتنہ میں ڈالنا جائز نہیں۔

باب الإنصات للعلماء ص ۲۳

﴿قوله استنصت الناس﴾ قال الشيخ الجنجوهي قدس سره: فيه دلالة على جواز الأمر بالانصات للعلم ولوعن الذكر فانهم كانوا فى التلبية وهى ذكر ولذلک احتيج الى عقدباب له فإن الظاهر يأبى عن الإنصات من الذكروتلاوة القرآن وغيرهما من الطاعات فأثبت بالرواية أن ذلک جائز لأجل العلم والوعظ.

﴿قوله لاترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض﴾ اى لتفعلوا فعل الكفار فتشبهوهم فى حالة قتلهم بعضهم بعضا على ان الجملة الثانية مبنية للأولىٰ وان لم تكن مبنية فالنهى عن الكفر والضرب جميعا فالمضارع مرفوع على الاستيناف ويحتمل أن يكون حالاًاومجزوما جواباً للنهى.

باب مايستحب للعالم اذاسئل أىّ الناس أعلم الخ، ص ۲۳

قال شيخ الهند رحمه الله تعالىٰ غرض المصنف رحمه الله تعالىٰ أن العالم اذا سئل اى الناس أعلم ينبغى له أن يقول الله أعلم وان تحقق كونه أعلم الناس بحسب الظاهر فالمقصود تنبيه العلماء على اختيار التواضع فان اسباب العجب والكبر تكثر فى العلماء فكانوا أحق باختيار غاية التواضع.

یہاں اختلاف اس میں ہے کہ کہ موسیٰ صاحب خضر وہ موسیٰ بنی اسرائیل علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام ہیں یا کہ کوئی اور ہیں؟ اور اس سے قبل (ص ۱۷) باب ما ذكر فى ذهاب موسىٰ عليه السلام فى البحر کے تحت صاحب موسیٰ علیہ السلام میں اختلاف کا بیان تھا کہ وہ خضر ہیں یا کہ اور کوئی ہیں؟

﴿قوله كذب عدوالله﴾ نوفل اسلام لا چکے تھے۔ معہذا حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ان کو عدو اللہ فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی عالم کسی کی قبیح حرکت دیکھ کر شدتِ انقباض اور حمیت دینیہ کی وجہ سے

ایسے الفاظ کہہ دے تو اس کی گنجائش ہے۔

یوشع بن نون اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم تھے بعد میں نبی ہوئے۔

﴿قولہ فناما﴾ دوسری روایت میں ہے کہ مچھلی جس وقت زندہ ہو کر دریا میں گئی اس وقت یوشع بن نون جاگتے ہوئے یہ ماجرا دیکھ رہے تھے۔ تطبیق یوں ہوگی کہ اول دونوں سو گئے ہونگے بعد میں یوشع جاگ اٹھے اور مچھلی کا واقعہ دیکھا۔ یا یہ کہ یوشع سوئے نہیں تھے صرف لیٹے تھے جسے مجازاً نوم کہہ دیا جاتا ہے، خصوصاً جبکہ لیٹنا ارادۂ نوم سے ہو۔

﴿قولہ فکان لموسیٰ وفتاہ عجبا﴾ یعنی یوشع کو اس وقت تعجب ہوا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مچھلی کا واقعہ سننے کے بعد، **قال الشیخ الجنجوھی قدس سرہ: ھذا اما ان یکون بیاناً لآخر القصة وحاصلھا فان العجب حینئذٍ وان لم یکن الالفتاہ إلاأنھما لمااشترکا فی العجب باٰخر الامر جمعھما ھھنااختصارًا ویمکن ان یکون المعنیٰ صار ذٰلک سببالاعجاب موسیٰ وفتاہ والسبب قدتحقق حینئذٍ ولیس فیہ تنصیص علی ان العجب کان ایضاً الاٰن حتی یرد الاشکال وانماالمراد ان ذٰلک کان سبباً لعجب موسیٰ وفتاہ متی رأیاہ سواء کان وقوفھماعلیہ معاً اووقف یوشع قبل موسیٰ علیہ السلام فافھم وباللہ التوفیق.**

﴿قولہ الاکنقرۃ ھذہ العصفور﴾ یہ صرف تقرب الی الفہم کے لیے قلت میں تشبیہ ہے حقیقت مراد نہیں۔ کیونکہ مشبہ بہ یعنی بحر اور نقرۂ عصفور دونوں متناہی ہیں اور مشبہ میں سے علم باری تعالیٰ غیر متناہی ہے اور جمیع مخلوق کا علم متناہی۔

﴿قولہ حتی إذا أتیاأھل قریة استطعما أھلھا﴾

اشکال:

لفظ اہل دوبارہ کیوں لایا گیا، وضع المظہر موضع المضمر میں کیا حکمت ہے؟

جواب:

دو نبی اس بستی میں تشریف لائے اور ان کے مہمان ہوئے، پھر کسی اجنبی سے نہیں بلکہ ان بستی والوں ہی سے طعام طلب بھی کیا اور وہ بستی میں مقیم ہونے کی وجہ سے اس کی پوری قدرت بھی رکھتے تھے۔ اس کے باوجود ان کو مہمانی کی توفیق نہ ہوئی، پس ان کی تقبیح کے لیے لفظ اہل مکرر لائے۔

باب من سئل وهو قائم الخ، ص ۲۳

ترجمۃ الباب سے مقصد یہ ہے کہ سوال قائماً اگرچہ خلاف ادب ہے مگر بضرورت جائز ہے۔ قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ المراد انّ العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لایعد من باب من احبّ ان یتمثل له الرجال قیاماً بل هو جائز بشرط الا من من الاعجاب قاله ابن المنیر.

وقال شیخ الهند قدس سره ان الغرض بیان جواز ذٰلک تنبیها علی ان ماتقدم من باب من برک علی رکبتیه عند الامام او المحدث لیس علی الوجوب.

وقال فی فیض الباری وقد نقل عن مالک رحمه الله تعالیٰ مایدّل علی انه کان یکره ذٰلک فانّه مر علی شیخ یحدث قوما فلم یر فی المجلس فسحة فلم یقف وذهب علی وجهه ولم یحبس فیه وقال کرهت ان اسمع الاحادیث وانی قائم وکان اذا حدث حدث بالوقار والتؤدة.

باب السؤال والفتیا عند رمی الجمار، ص ۲۳

مقصد یہ ہے کہ جن عبادات میں کلام کرنا جائز ہے جیسے کہ رمی الجمار وغیرہ، ان کی ادائیگی کے وقت سوال وجواب جائز ہے۔ خصوصاً جبکہ مسئلہ کا موقع نکل جانے کے خوف سے فوراً سوال کی ضرورت ہو۔

باب قول الله تعالیٰ وما اوتیتم من العلم الاّ قلیلاً، ص ۲۴

مقصد یہ ہے کہ کسی کو اپنے علم پر غرور نہیں ہونا چاہیے۔ جبکہ ساری مخلوق کا علم قلیل ہے تو ان میں سے ایک شخص کا علم تو بہت ہی قلیل ہوگا۔

کسی بڑھیا نے ایک عالم سے مسئلہ دریافت کیا۔ انھوں نے جواب میں لاادری فرمایا۔ بڑھیا نے ناراض ہوکر کہا کہ تنخواہ کس چیز کی لیتے ہو؟ اس عالم نے جواب میں فرمایا کہ میں اپنی معلومات کی تنخواہ لیتا ہوں۔ اگر مجہولات کی بھی لینے لگوں تو قارون کا خزانہ بھی کافی نہ ہوگا۔

قال الهیثم بن جمیل شهدت مالک بن انس سئل عن ثمان واربعین مسالة فقال فی اثنتین وثلاثین منها لاادری. وروی عن خالد بن خداش انه قال قدمت علی مالک من العراق باربعین مسالة فسالته عنها فما اجابنی منها الا فی خمس مسائل. وقال ابن عبدالبر فی الانتقاء روی ابن وهب عن

مالک بن انس قال سمعت عبدالله بن یزید بن هرمز یقول ینبغی للعالم ان یورث جلسائه قول لاادری حتی یکون ذلک اصلا فی ایدیهم یفزعون الیه فاذا سئل احدهم عمالایدری قال لاادری قال ابوعمر صح عن ابی الدرداء رضی الله تعالیٰ عنه قال لاادری نصف العلم وقال مالک بن انس رحمه الله تعالیٰ جنة العالم لاادری اذا اغفله اصیبت مقاتله وکان ابن عجلان یقول اذا اخطأ العالم لاادری اصیبت مقاتله وقدروی مثل ذلک عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما وعنهم اجمعین.

باب من ترک بعض الاختیار الخ، ص ۲۴

یعنی مباحات میں سے راجح کا علم ہوتے ہوئے کسی مصلحت کے پیش نظر مرجوح پر عمل جائز ہے۔ حضور اکرم ﷺ خانہ کعبہ میں تین تصرف فرمانا چاہتے تھے۔

① حطیم کو بیت اللہ میں داخل کرنا۔

② بیت اللہ کا دروازہ جو ساڑھے چار ذراع زمین سے بلند ہے اسے زمین سے ملانا۔

③ دو دروازے بنانا، یعنی باب شرقی کے مقابل غربی جانب میں بھی ایک دروازہ ہوتا کہ لوگ ایک دروازے سے داخل ہوں اور دوسرے سے خارج ہوں۔

تاریخ بناء البیت:

حضور اکرم ﷺ کی بعثت سے پانچ یا پندرہ سال قبل مشرکین نے بیت اللہ کی تعمیر کی جس میں طے پایا کہ خالص حلال مال ہی اس پر صرف کیا جائے۔ حلال مال جمع کیا گیا تو بیت اللہ کی مکمل تعمیر کے لیے ناکافی تھا۔ اس لیے حطیم کا حصہ چھوڑ دیا اور دروازہ صرف ایک، وہ بھی زمین سے بلند، اس لیے رکھا کہ دخول بیت پر مکمل ضابطہ رکھ سکیں۔ جسے چاہیں داخل ہونے دیں اور جسے چاہیں روک دیں۔

حضور اکرم ﷺ لوگوں کی سہولت کے لیے مذکورہ تین تصرفات فرمانا چاہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ فعل کوئی واجب نہ تھا صرف مستحسن تھا۔ مگر اس جدید تعمیر میں یہ خطرہ تھا کہ قریش جدید الاسلام ہیں اور ان کو اپنی آبائی تعمیر کے ساتھ محبت ہے۔ لہٰذا اسے بدلنا ان لوگوں کے لیے باعث فتنہ نہ ہو۔

حضرت ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنے زمانہ میں حضور اکرم ﷺ کی خواہش کے مطابق بیت اللہ کی تعمیر

کی۔ مگر ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی شہادت کے بعد حجاج نے عبد الملک بن مروان کے حکم سے پھر حسب سابق تعمیر کر دی بعد۔ میں ہارون الرشید رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے مشورہ لیا کہ مناسب ہو تو میں پھر بیت اللہ کی تعمیر حضور اکرم ﷺ کی خواہش کے مطابق کردوں۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیت اللہ کو بار بار گرانا اور بنانا مناسب نہیں۔ اس سے بیت اللہ کی وقعت جاتی رہے گی اور ''ہر کہ آمد عمارت نو ساخت کے مطابق ملعبہ سلاطین'' بن جائے گا۔

نقل ابن تیمیة فی منهاج السنة عن عبدالله بن عبید قال وفدالحارث بن عبدالله علی عبدالملک بن مروان فی خلافته فقال عبدالملک ماظن اباخبیب یعنی ابن الزبیر رضی الله تعالیٰ عنهما سمع من عائشة رضی اللّٰه تعالیٰ عنها ماکان زعم انه سمعه منها. قال الحارث بلی اناسمعته منها (الی قوله) قال عبدالملک للحارث انت سمعتها تقول هکذا قال نعم فنکت ساعة بعصاه ثم قال وددت انی ترکته وماتحمل قال ابن تیمیة فرایٰ عبدالملک ان تعاد کماکانت لاعتقاده ان مافعله ابن الزبیر رضی الله تعالیٰ عنهما لامستندله ولما بلغه الحدیث دانه وترکه.

قال النووی رحمه الله تعالیٰ قال العلماء بنی البیت خمس مرات بنته الملائکة، ثم ابراهیم ﷺ، ثم قریش فی الجاهلیة وحضر النبی ﷺ هذا البناء وله خمس وثلاثون سنة وقیل خمس وعشرون وفیه سقط علی الارض حین وقع ازاره، ثم بناه ابن الزبیر رضی الله تعالیٰ عنهما، ثم الحجاج بن یوسف واستمر الی الاٰن علی بناء الحجاج وقیل بنی مرتین اخریین اوثلاثا وقد اوضحته فی کتاب ایضاح المناسک الکبیر.

اشکال:

حطیم بیت اللہ کا جزء ہے، مگر معہذا فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صرف حطیم کے استقبال سے نماز صحیح نہ ہوگی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:

نماز میں استقبال بیت کا حکم نص قرآنی سے ثابت ہونے کی وجہ سے قطعی ہے اور حطیم کا جزء البیت ہونا ثابت بخبر الواحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہے۔

نیز اس میں اختلاف ہے کہ کُل حطیم بیت اللہ کا جزء ہے یا کہ اس کا کچھ حصہ۔ صحیح یہ ہے کہ کچھ حصہ جزء البیت

ہے اور باقی حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بکریوں کا حظیرہ تھا۔

پھر اس میں بھی روایات مختلف ہیں کہ حطیم کا کتنا حصہ بیت اللہ کا جزء ہے؟ چار، پانچ، چھ، ساڑھے چھ اور سات ذراع کی روایات ہیں۔

ان میں تطبیق یوں دی گئی ہے کہ فرجہ کو چھوڑ کر چار اور پانچ ذراع کے درمیان ہے اور فرجہ سمیت ساڑھے چھ ذراع ہے۔ پس کسر کے حذف یا اتمام سے روایات کا تعارض مرتفع ہو جاتا ہے۔

غرضیکہ استقبال حطیم سے استقبال بیت کا وقوع متیقن نہیں، اس لیے نماز نہ ہوگی۔

﴿قوله قال ابن الزبير بكفر﴾ اسود رحمہ اللہ تعالیٰ کبار تابعین میں سے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد ہیں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بھی خاص تلامذہ میں سے ہیں۔ ابن زبیر اور اسود رضی اللہ تعالیٰ عنہم دونوں نے یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سنی تھی۔ لیکن ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو کچھ ذہول ہو گیا تھا۔ اس لیے تصحیح حدیث کے لیے اسود سے سوال کیا۔ اسود حدیث بیان کرتے ہوئے جب ”حديث عهدهم“ پر پہنچے تو بکفر کہنا بھول گئے۔ ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے لقمہ دیا کہ ”حديث عهدهم بكفر“ کہو۔

باب من خصّ بالعلم قوماً دون قومٍ الخ، ص ۲۴

قال العينى رحمه الله تعالىٰ ان الترجمتين متقاربتان غيران الاولىٰ فى الافعال وهذه فى الاقوال قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ هذه قريبة من الترجمة التى قبلها لكن هذه فى الاقوال وتلك فى الافعال اوفيهما.

وقال فى فيض البارى فكان الباب الاول فى الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى وهذا الباب فى الفرق بين الشريف والوضيع.

واستشكله محشى لامع الدرارى الشيخ محمدزكريارحمه الله بان الشراح صرحوا بانّ دون ليس بمعنى الادون بل بمعنى سوى كما فى الفتح وغيره ثم قال والفرق عندى بينهما واضح فان ترك العمل على الراجح اوترك بيان بعض الاقوال غير تخصيص الجماعة الخاصة من الطلبة وزاد فى تقرير مولانا الشيخ محمدحسن المكى رحمه الله هٰهنا قولاً اٰخر فقال ”قوله تسر اليك“ كانت عائشة رضى الله تعالىٰ عنها تخص الاسود ببعض

العلم لزيادة فهمه على فهم ابن الزبير رضى الله تعالىٰ عنهما مع انه كان ابن اختها و اسود كان تلميذاً محضاً.

﴿قوله حدثوا الناس بمايعرفون﴾ قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ فيه دليل على ان المتشابه لاينبغى ان يذكر عندالعامة ومثله قول ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه ماانت محدث قوماً حديثا لا تبلغه عقولهم الاكان لبعضهم فتنة (رواه مسلم) وممّن كره التحديث ببعض دون بعض احمد فى الاحاديث التى ظاهرها الخروج على السلطان ومالک فى احاديث الصفات وابويوسف فى الغرائب ومن قبلهم ابوهريرة رضى الله تعالىٰ عنه وعن الحسن رحمه الله تعالىٰ عنه انه انكر تحديث انس رضى الله تعالىٰ عنه للحجاج بقصة العرنيين لانه اتخذها وسيلة الى ماكان يعتمده من المبالغة فى سفک الدماء بتأويله الواهى وضابط ذٰلک ان يكون ظاهر الحديث يقوى البدعه وظاهره فى الاصل غير مراد فالامساک عنه عندى من يخشى عليه الاخذ بظاهره مطلوب. والله اعلم.

﴿قوله واخبربها معاذ رضى الله تعالىٰ عنه موته تأثما﴾ یعنی کتمان علم کے گناہ سے بچنے کی غرض سے اس حدیث کو بیان فرمایا۔

اشکال:

جب حضور اکرم ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس حدیث کے بیان کرنے سے منع فرمایا تھا تو آپ نے آخر وقت میں کیوں بیان کی؟

جواب:

اس کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں:

① قاضی عیاض رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اکرم ﷺ کے ارشاد کو نہی کے لیے نہیں سمجھا بلکہ محض مصلحت پر محمول کیا۔

② حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہی کو مقید بالاتکال سمجھا۔ جہاں اتکال کا خطرہ نہ تھا وہاں حدیث کو بیان فرما دیا۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب ذکر فرما کر اس پر اشکال کیا ہے کہ اگر یہی وجہ ہوتی تو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسے وقت موت تک مؤخر نہ فرماتے۔ نیز مسند احمد بن حنبل کی روایت پیش فرمائی ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ لوگوں کو بلاؤ۔ جب لوگ جمع ہو گئے تو آپ نے یہ حدیث بیان فرمائی۔ حضرت

ابوایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے کہ آپ نے وفات کے وقت اس کی خبر دی اور فرمایا لو لاحالی هذه ماحدثتکموه.

③ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب پسند فرمایا ہے کہ یہ نہی تحریم کے لیے نہ تھی بلکہ مصلحت کی بناء پر نہی تنزیہی تھی۔ اس پر قرینہ یہ بیان فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تبشیر کے لیے بھیجا تھا مگر بعد میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت کے پیش نظر عدم تبشیر کا مشورہ دیا جسے حضور اکرم ﷺ نے قبول فرمالیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد "اذا یتکلو" قصۂ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد ہے۔

④ وقال فی فتح الملہم قال العبد الضعیف عفا الله عنه ویرد علی ماقاله الحافظ رحمه الله تعالیٰ لانه لاوجه حینئذٍ لتخصیص الاخبار بوقت موته اللهم الا ان یقال انه اطلع علی قصة ابی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه فی اٰخر عمره والذی یظهر لهذا العبد الضعیف والله اعلم انه لما کان ظاهر الحدیث فی بادی الرأی یوهم مخالفة مااقتضاه الشرع باسره من الاجتهاد فی اعمال البر والسبق الی الخیرات وانتصاب العبد لاداء ماامر به وترک مانهی عنه نبه معاذ رضی الله تعالیٰ عنه الناس علی غایة الاحتیاط فی تلقیه وکمال الاعتناء بتفهمه وحظهم علی صرف الهمة واستفراغ الوسع والامعان والتثبت وترک العجلة فی تعقل مفهومه ومقتضاه لئلا یقعوا فی الغلط ویغتروا بماجری علیه ظاهر الحدیث فاهتم ببیانه وقال ماحاصله ان کل حدیث بلغنی عن رسول الله ﷺ حدثتکموه الاحدیثاً واحداً اخبأته لکم لاحدث به عندالموت وقرب الرحیل ولولا مخافة الاثم بعدم التبلیغ وفوات الامتثال لقوله ﷺ بلغوا عنی ولو اٰیة ماحدثت به احداً ابداً وهذا الکلام منه رضی الله تعالیٰ عنه وقت الانقطاع من الدنیا والدخول فی اول منازل الاٰخرة وتخلیص الانابة الی الله تعالیٰ یورث غایة التنبه والتیقظ فی المخاطبین لفهم مایلقیه علیهم فیما بعد فانه یخبر عن کون هذا الحدیث اهم المهمات واعضل المعضلات التی تکاد تزل فیها الاقدام لولا مساعدة التوفیق الالهی بالتدبر فی معناه وملاحظة النصوص الاٰخر والاصول الشرعیة المسلمة عندکافة المسلمین کمازلت اقدام المرجئة خذلهم الله تعالیٰ ثم ساق معاذ رضی الله تعالیٰ عنه الحدیث بعد هذا التمهید البلیغ وذکر فی نفس الحدیث تکرار النداء "بیامعاذ" ثلاثا مع قربه من رسول الله ﷺ بحیث لم یکن بینه و بینه الا

قدر مؤخرة الرحل و معن النبی ﷺ من التبشیر العام بعد استجازة معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنه وهذا تنبیه علی الاهتمام بشأن الحدیث واعمال الفکر والتروی وتعمق النظر فی فهم مدلوله وعدم الجری علی الرأی السطحی فلم یبق فی فهم الروایة بعد صنیع معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنه هذا کله وللہ الحمدمظنة المساهلة والوقوع فی الغلط للسامعین وعلم ان ظاهره غیر مراد وحصل ماقصده النبی ﷺ بالمنع من تبشیر الناس لمخافة اشکالهم علی ظاهره واللہ الموفق.

وههنا نکتة لطیفة وهی انّ معاذا وامثالهم من الصحابة وغیرهم رضی اللہ تعالیٰ عنهم کأنهم راعوا فی تأخیر الاخبار بهذا الحدیث النبوی الی الموت کون اٰخر کلامهم الشهادتین تصمناً مع قصدالاشتغال لوظیفة التبلیغ والتحدیث عن رسول اللہ ﷺ فی اٰخر ساعات الحیوة فقدروی معاذ بن جبل نفسه رضی اللہ تعالیٰ عنه عن رسول اللہ ﷺ انه قال من کان اٰخر کلامه لااله الاّاللہ دخل الجنة (اخرجه ابو داوٗد والحاکم) وقدروی ابن ابی حاتم فی ترجمة ابی زرعة انه لما احتضر ارادوا تلقینه فتذاکروا حدیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنه فحدثهم به ابوزرعة رحمه اللہ تعالیٰ باسناده وخرجت روحه فی اخر قول لااله الااللہ فکان الملائکة اجابوه بقوله ﷺ دخل الجنة) هذا ما عند ناوعندالناس ماعندهم واللہ اعلم بالصواب.

استدلال المرجئة والاجوبة عنه:

یہ حدیث مرجیہ کی مستدل ہے۔ علماء نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں:

① بعض نے کہا ہے کہ یہ نزول فرائض سے قبل کی حدیث ہے۔

یہ اس لیے صحیح نہیں کہ صحیح مسلم میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اور مسند احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ میں ابوموسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی اس مضمون کی روایت ہے۔ حالانکہ ان دونوں حضرات کی صحبت اکثر فرائض کے نزول سے متأخر ہے۔ دونوں ۷ھ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ عالیہ میں حاضر ہوئے ہیں۔

② اس میں حکم اکثری کا بیان ہے کیونکہ غالب یہ ہے کہ موحد نیک عمل کرتا ہے اور معاصی سے اجتناب کرتا ہے۔

③ نار سے وہ نار مراد ہے جو کفار کے لیے تیار کی گئی ہے، وہ طبقۂ نار مراد نہیں جو عصاۃ المومنین کے لیے مخصوص ہے۔

④ تحریم علی النار سے مراد حرمت کل ہے، کیونکہ مسلم کے مواضع سجود اور زبان جو کلمۂ توحید کا اقرار کرتی تھی

آگ سے محفوظ رہے گی۔

⑤ دخولِ نار حرام نہیں بلکہ تحریم خلود مراد ہے۔

⑥ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو ایمان لانے کے بعد فوراً وفات پا گیا ہو کہ اسے عمل کا موقع ہی نہیں ملا۔

⑦ شہادتین سے پورا اسلام اور اس کے جملہ مقتضیات مراد ہیں جیسے کہ ﴿ان الذین قالوا ربنا اللّٰہ ثم استقاموا الخ﴾ میں ''ربنا اللّٰہ'' سے پورا دین مراد ہے۔

⑧ سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ مفرد کی تاثیر ترکیب کے بعد بدل جایا کرتی ہے۔ مثلاً خمیرہ گاؤزبان بن جانے کے بعد اس کے مفردات میں کسر و انکسار واقع ہو کر ان کی تاثیر بدل جائے گی۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک سیر گھی میں ایک تولہ بھر سنکھیا مِلا دیں تو گھی اگرچہ حالت انفراد میں مقوی تاثیر رکھتا تھا مگر ترکیب کے بعد اس کی تاثیر بدل جائے گی اور یہ مجموعہ مرکب مہلک ثابت ہوگا۔

حضرات انبیاء کرام علیہم السلام مفردات کی تاثیر بیان فرماتے ہیں۔ مرکبات کی تاثیر کا ظہور عند المیزان ہوگا۔ پس اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمۂ طیبہ کی تاثیر بحالت انفراد بیان فرمائی ہے کہ یہ محرم نار ہے۔ اس کے ساتھ معاصی کی ترکیب سے اس کی تاثیر بدل جائے گی۔

حضرت نانوتوی قدس سرہ آبِ حیات میں فرماتے ہیں کہ ایمان کی طبعی خاصیت نار سے نجات دینا ہے۔ مگر معاصی کی حرارت سے ایمان گرم ہو جاتا ہے تو یوں نہ سمجھو کہ ایمان کی طبعی خاصیت جاتی رہی۔ جیسے کہ پانی کی طبعی خاصیت برودت ہے۔ آگ پر رکھنے سے جب کھولنے لگتا ہے تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طبعی خاصیت کم ہوگئی، مگر حقیقتاً ایسا نہیں۔ چنانچہ یہ حقیقت یوں منکشف ہوگی کہ اس کھولتے ہوئے پانی کو دہکتی ہوئی آگ پر ڈال دیں تو فوراً بجھ جائے گی۔ معلوم ہوا کہ پانی میں حرارت ایک عارض ہے جس سے اس کی برودت اصلیہ کا کبھی فقدان نہیں ہو سکتا۔ یہی حال ایمان کا ہے کہ اس کی خاصیت مومن کے قلب میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہوتی ہے کہ اس کی تاثیر کا ہرگز انفکاک نہیں ہوتا۔

باب الحیاء فی العلم، ص ۲۴

یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عالیٰ عنہ نے حیاء مانع عن تحصیل الفضیلۃ پر نکیر فرمائی تو حیاء مانع عن تحصیل العلم

بطریقِ اولیٰ مذموم اور واجب الترک ہوگی۔

قال السندی رحمہ اللہ تعالیٰ باب الحیاء فی العلم ای لاینبغی ومثلہ لایسمی حیاءً شرعاً بل ضعفاً فلا ینافی الحیاء من الایمان.

وقال العینی رحمہ اللہ تعالیٰ ان قلت مامراده بالحیاء فی العلم استعمالہ فیہ او ترکہ قلت مراده کلاھما ولکن بحسب الموضع فاستعمالہ مطلوب فی موضع وترکہ مطلوب فی موضع فالاول ھو الذی اشار الیہ بحدیث ام سلمۃ وحدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھم والثانی اشار الیہ بالاثر المروی عن مجاھدوعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا فالحیاء فی القسم الاول ممدوح وفی الثانی مذموم واطلاق الحیاء علی ھذا القسم مجاز سمی بہ لشبھہ بالحیاء الحقیقی فی الترک.

وقال فی فیض الباری فان الحیاء اذاکان عن تحصیل علم فھو مذموم وان کان کما استحي ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما فھو ممدوح فانہ لم یتبدل بسکوتہ حلال او حرام ولکنہ فاتتہ فضیلۃ بالحضرۃ النبویۃ فلعلہ یوجر علیھا فی الأخرۃ.

وقال شیخ الھند قدس سرہ اطلق الامام الترجمۃ ولم یحکم علیھا بحکم وظاھرھا علم الاستحباب کماصرّح بہ الاعلام ویؤیدہ قول مجاھد وعائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا لکن النظر الدقیق یؤدی الی ان عندالمصنف فیہ تفصیلا ولذا لم یعین الحکم بل اشار الیہ باشارات لطیفۃ وھی ان المصنف ینبہ علی ان قولہ ان اللہ لایستحي من الحق حق لامراء فیہ لکن معناہ انہ لاینبغی ان یترک لہ التفقہ ولیس الغرضان لا یستحي فی العلم بل ینبغی لہ اھتمام الحیاء فی التعلم و ھذا ھو الغرض الاصلی من الترجمۃ ویدل علیہ حدیث ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنھا فان فیہ تنبیھات علی الحیاء من غط الوجہ وغیرہ ویشیر الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم تربت یداک ولذا عقد بعد ذلک باب من استحي فامر غیرہ تنبیھاً علی انہ لابأس فی ترک السؤال للحیاء اما حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما فدلالتہ علی الترجمۃ خفیۃ والحق انہ ایضا یدل علی ماقلنا فان سکوتہ للحیاء کان مستحسناً وقول عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ لیس بنکیر علیہ بل ھو اظھار المسرتہ.

باب من استحیی فامر غیرہ، ص ۲۴

باب سابق سے بظاہر حیاء کا قبح ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں تفصیل مقصود ہے کہ اگر حیاء تحصیل مقصود سے مانع نہ ہو تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔

﴿قوله فان الحیاء خیر کله﴾ بعض روایات میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا تھا اور بعض میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود سوال کیا تھا۔

صورت تطبیق یہ ہے کہ ابتداءً حیاء کی وجہ سے مقداد، وعمار دونوں سے کہا ہوگا بعد میں مزید تثبت کے لیے بطور کلیہ کے خود بھی دریافت کرلیا ہوگا۔ یا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت مجازاً نسبت الی الآمر ہے۔ یہی راجح ہے۔ کیونکہ نسائی کی روایت میں ہے کہ مجلس سوال میں خود حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی حاضر تھے۔ اس سے توجیہ اول کی تردید ہوتی ہے۔

قال الحافظ رحمه الله تعالیٰ ویؤید انه امر کلا من المقداد وعمار بالسوال عن ذلک ما رواه عبدالرزاق من طریق عائش بن انس قال تذاکر علي والمقداد وعمار المذی فقال علی اننی رجل مذاء فاسألا عن ذلک النبی صلی الله علیه وسلم فساله احد الرجلین وصحح ابن بشکوال ان الذی تولی السوال عن ذلک هو المقداد وعلی هذا فنسبة عمار الی انه سألَ عن ذلک محمولة علی المجاز ایضاً لکونه قصده لکن تولی المقداد الخطاب دونه والله اعلم.

باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد، ص ۲۵

چونکہ مساجد میں رفع صورت سے ممانعت وارد ہوئی ہے حتی کہ ذکر بالجہر کو بھی مکروہ لکھا ہے جبکہ نماز میں مخل ہو، تو اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ شاید تعلیم اور فتویٰ مسجد میں جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس میں عادۃً رفع الصوت ہوتا ہے۔ اس لیے یہ باب رکھا کہ مسجد میں رفع الصوت بالعلم والفتیا جب حد معتاد سے متجاوز اور نماز میں مخل نہ ہو جائز ہے۔

باب من اجاب السائل باکثر مماساله

قال الشیخ الجنجوهی قدس سره لما کان الامتناع عن الفضول والاقبال عمن لا یقبل علی حدیثک قداکد فی الروایات توهم بذلک ان الزیادة فی الجواب داخلة فیه فدفعه بانه مندوب لما امرنا باشاعة العلم ودلالة الروایة علی مافی الترجمة ظاهرة فان السائل انما سأله عمایلبسه فاجیب بما یلبسه ومایترکه وعن

النعلين و الخفين و اذالم يجد النعلين فقط و الله تعالىٰ اعلم.

قال الحافظ رحمه الله تعالىٰ قال ابن رشد ختم البخارى كتاب العلم بباب من اجاب السائل باكثر ممّاسئل عنه اشارة منه الى انه بلغ الغاية فى الجواب عملا بالنصيحة واعتماد اعلى النية الصحيحة و اشار قبل ذٰلك بقليل بترجمة من ترك بعض الاختيار مخافة ان يقصرفهم بعض الناس عنه الى انه ربما صنع ذٰلك فاتبع ذٰلك الطيب بالطيب بابرع سياق و ابدع اتساق رحمه الله تعالىٰ.

وقال الشيخ محمدزكريا رحمه الله تعالىٰ فى حاشيته على لامع الدرارى ولايذهب عليك ماتقدم فى المقدمة فى جملة خصائص البخارى رحمه الله تعالىٰ ماافاده الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ من ان الامام يشير فى اٰخر كل كتاب الى ختمة الكتاب وذكرت هناك ان الظاهر عند هذا الفقير انه رضى الله تعالىٰ عنه اشار الى خاتمة رجل فيذكره موته وتقدمت الاشارة الى ذٰلك الاختلاف بين هذا المبتلى بالسيئات وبين الامام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالىٰ فى اٰخر كتاب الوحى قبيل كتاب الايمان ايضاً فبراعة الاختتام ههنا عندالحافظ فى قوله وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين كما صرح بذٰلك فى اٰخر الفتح و البراعة عندى فى لباس المحرم فانه يذكر ويشبه اكفان الموتى.

یہاں تک شروع کتاب سے بالاستیعاسب ابواب کی شرح ہے۔ آگے مختلف ابواب سے صرف چند اہم مباحث تحریر کیے جاتے ہیں۔

باب فضل الوضوء و الغر المحجلون من اٰثار الوضوء، ص ٢٥

﴿**قوله فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل**﴾ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اطالہ غرہ مستحب ہے۔ اس میں ائمہ مختلف الرأی ہیں۔

اکثر شوافع واحناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں اطالہ مستحب ہے۔ کتب احناف میں اس کی کوئی حد متعین نہیں۔ علامہ نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شوافع کے تین اقوال نقل کیے ہیں:

① زيادة فوفق المرفقين و الكعبين بلا توقيف.

② الى نصف العضدو الساق.

③ الی المناکب والرکبتین.

مالکیہ نے اس کا شدت سے انکار کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اطالۂ غرہ کوئی چیز نہیں۔

حنابلہ کا مذہب معلوم نہیں ہوسکا، البتہ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''الہدیٰ'' میں طویل بحث کرتے ہوئے انکار کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حنابلہ کا مذہب بھی مالکیہ کے مطابق ہو۔

قائلین اطالہ کی دلیل:

قائلین اطالہ کی دلیل صحیح مسلم کی ایک مرفوع فعلی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں:

ثم غسل یدہ الیمنی حتی اشرع فی العضد ثم یدہ الیسریٰ حتی اشرع فی العضد ثم مسح برأسہ ثم غسل رجلہ الیمنی حتی اشرع فی الساق ثم غسل رجلہ الیسری حتی اشرع فی الساق.

جواب:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا اطالۂ غرہ سے کوئی تعلق نہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استیعاب وضو کے لیے تھا۔ استیعاب وضو میں عضد اور ساق کے کچھ حصہ کا غسل لازمی امر ہے۔

دوسری دلیل:

دوسری دلیل حدیث باب قولی ہے۔

جواب:

اس کا پہلا حصہ بالاتفاق مرفوع ہے لیکن آگے **من استطاع الخ** میں کلام ہوا ہے کہ یہ مدرج ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔

قال الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ رواہ احمد رحمہ اللہ تعالیٰ من طریق فلیح عن نعیم وفی اٰخرہ قال نعیم لاادری قولہ من استطاع الخ من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی ہریرۃ ولم ار ہذہ الجملۃ فی روایۃ احد ممن روی ہذا الحدیث من الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم وہم عشرۃ ولا ممن رواہ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ غیر روایۃ نعیم ہذہ واللہ اعلم.

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے تو شبہ ہی کا اظہار فرمایا کہ سوائے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اور کوئی صحابی اسے روایت نہیں کرتا۔ پھر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے تلامذہ میں سے سوائے نعیم کے کوئی متنفس اسے نقل نہیں کرتا۔ پھر

نعیم نے بھی تصریح کردی کہ ان کو اس کے رفع میں شبہ ہے۔

اس سے بڑھ کر مرقاۃ میں علامہ منذری سے نقل فرمایا ہے کہ انھوں نے حتماً اس کے مدرج ہونے کا حکم لگایا ہے۔ فرماتے ہیں **مدرج من كلام ابى هريرة رضى الله تعالىٰ عنه موقوف عليه ذكره غير واحد من الحفاظ.**

ان دو حدیثوں کے سوا اور کوئی حدیث اس بارہ میں نہیں ہے۔ البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے اور کوئی نہیں۔ بلکہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس کے خلاف پر اتفاق کیا ہے۔

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر رد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح ثابت ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی اطالہ فرماتے تھے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”**تلخيص الحبير فى تخريج احاديث الرافعى الكبير**“ میں اس اثر کی تخریج کی ہے۔

مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ فعل اطالہ غرہ کے لیے نہ تھا، بلکہ تبرید کی غرض سے تھا۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ اس اثر میں ”فی الصیف“ کا غیر ممکن التاویل لفظ موجود ہے۔ لہٰذا اس اثر کو دلیل میں پیش کرنا خود اپنا گھر منہدم کرنا ہے۔

اے چشم اشکبار ذرا دیکھ تو سہی
یہ گھر جو بہ رہا ہے کہیں تیرا گھر نہ ہو

اب صرف ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر باقی رہ گیا۔ صحیح مسلم میں ابو حازم کی روایت ملاحظہ فرمائیں۔ لکھا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب اس طرح وضو کیا تو ابو حازم نے دیکھ کر سوال کیا ”**يا ابا هريرة ماهذا الوضوء**“ اس سے معلوم ہوا کہ ابو حازم کے لیے ایسا وضو دیکھنے کا یہ پہلا موقع تھا۔

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب میں فرمایا **يا بنى فروخ انتم ههنا لو علمت انكم ههنا ماتوضات هذا الوضوء.** اگر یہ فعل مستحب ہوتا تو آپ یہ کیسے فرماتے؟ اس سے ثابت ہوا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاں بھی یہ مستحب نہ تھا اور آپ جانتے تھے کہ یہ عام اعلان کرنے کی چیز نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ اصول شریعت میں سے ایک زبردست اصل یہ ہے کہ تعمق وغلو فی الدین سے روکا جائے۔ یعنی شریعت نے جو حدود متعین کردی ہیں ہم ان میں زیادتی کرنے کی مجاز نہیں۔ چنانچہ اسی بنا پر رمضان سے قبل رزہ رکھنے کی ممانعت ہے۔

"قال صلی اللہ علیہ وسلم اذا انتصف شعبان فلاتصوموہ۔"
اوراختتام رمضان پر عید کے دن روزہ رکھنا بالکل حرام کر دیا گیا۔ اسی طرح تأخیر سحور وتعجیل افطار کا امر فرمایا تاکہ غیر مأمور کا مأمور سے التباس نہ ہو جائے اور حدود شرعیہ محفوظ رہیں۔

خلاصہ یہ کہ مسئلۂ اطالہ غرہ کا نہ کسی حدیث سے ثبوت ملتا ہے اور نہ کسی صحابی کے قول یا فعل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس کے استحباب کو حکم شرعی سمجھتے تھے۔ اور حفاظت حدود کے اہم اصول کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے تاکہ لوگ غیر مشروع کو مشروع نہ سمجھنے لگیں۔

باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض الخ، ص ۴۷

ترجمہ سے مقصد یہ ہے کہ مضیِ عدت کی کوئی تحدید ایام سے نہیں، بلکہ اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ بشرطیکہ مدّت اس کی متحمل ہو۔ پس اگر مدت عام نساء کے مطابق ہے تو بلا بیّنہ، ورنہ بیّنہ سے عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا اور اگر مدت اتنی قلیل ہے کہ اس میں انقضاء عدت ممکن نہیں تو بیّنہ خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگا۔

تحمل مدت کی شرط سے عورت کا قول معتبر ہونے پر قولہ تعالیٰ ﴿ولا یحل لهن ان یکتمن ماخلق اللہ الخ﴾ سے استدلال فرمایا کہ کتمان ممنوع ہے تو اظہار واجب ہوگا۔ اگر اس کا قول قبول نہ کیا جائے تو پھر اظہار سے (جو کہ آیت مذکورہ میں مأمور بہ ہے) کیا فائدہ؟

آگے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا ایک قصہ نقل فرمایا ہے کہ ایک دن حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ تشریف فرما تھے۔ ایک عورت نے استغاثہ کیا کہ میرا شوہر مجھے طلاق دے چکا ہے اور اب رجوع کرنا چاہتا ہے حالانکہ میری عدت ایک ماہ میں ختم ہو چکی ہے۔

دونوں حضرات یہ سن کر حیران ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت شریح رحمہ اللہ تعالیٰ سے فرمایا کہ میرے سامنے اس کا فیصلہ کرو۔ چنانچہ شریح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرمایا کہ تمہارا دعویٰ اس شرط سے قبول ہوگا کہ اپنے رازدار اقرباء میں سے گواہ لاؤ کہ ہم نے اسے ایام حیض میں ترک صوم وصلوٰۃ کے بعد صوم وصلوٰۃ ادا کرتے دیکھا ہے۔ اس طور پر اسے تین حیض آنے کا ہمیں علم ہے جس کی ہم شہادت دیتے ہیں۔

حضرت شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قاضی بنایا تھا۔ حجاج کے زمانہ میں خود منصب قضاء

سے مستعفی ہوئے۔ سنہ ۹۸ ہجری میں وفات پائی۔

شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس فیصلہ کی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی تصویب فرمائی اور فرمایا ”قالون“ جو روم کی زبان میں حسن کے معنی میں ہے۔

﴿قوله قال عطاء اقرائها ماكانت﴾ یعنی اگر اقراءِ عادت کے خلاف دعویٰ کرے گی تو قبول ہوگا۔ اس میں بھی اقراء کی تعداد میں عورت کی دیانت کا اعتبار کیا گیا ہے جو مقصد من الترجمہ ہے۔

﴿قوله سئلت ابن سيرين عن المرءة الخ﴾ اس کی حقیقت ابوداؤد کی روایت سے واضح ہوتی ہے۔ جس میں حسن کا قول مذکور ہے کہ حائضہ ایام عادت کے بعد اگر خون دیکھے تو دو روز تک صوم وصلوٰۃ ادا نہ کرے۔ اگر دو دن تک خون بند ہوگیا تو یہ حیض ہے اور اگر اس سے تجاوز کرگیا تو استحاضہ ہے۔ یہ مالکیہ کا مسلک ہے جسے وہ استظہار کہتے ہیں۔ اسی سے متعلق ابن سیرین سے سوال کیا گیا تو فرمایا **النساء اعلم بذٰلک** یعنی دو دن کا اعتبار نہیں بلکہ عورت کی دیانت اور اس کی رائے معتبر ہے۔

اس صورت میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اکثر مدت حیض تک تو یہ خون حیض شمار ہوگا پھر اگر اس سے بھی تجاوز کرگیا تو ایام عادت کا خون حیض اور باقی استحاضہ قرار دیا جائے گا۔

دليل الحنفية على ان القرء في العدة بمعنى الحيض:

حسن وابن سیرین کے قول سے معلوم ہوا کہ عدت میں قرء سے حیض مراد ہے کماھو مذھب الحنفیة.

﴿قوله دعي الصلوٰة قدرالايام التي كنت تحيضين﴾ اس سے بھی یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایام حیض کی مقدار عورت ہی کے سپرد ہے۔

شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے سوا باقی سب ائمہ کے خلاف ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مضی عدت کے لیے ساٹھ ایام ہونا ضروری ہیں۔ جس کی تخریج امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے یوں کی ہے کہ حیض کے متوسط اور عموماً معتاد ایام پانچ ہیں۔ تین حیض کے پندرہ ایام ہوئے اور طلاق میں اصل یہ ہے کہ ابتداء طہر میں بلاوطی دی جائے تو تین طہر ہوئے۔ اقل طہر پندرہ ایام ہیں۔ تین طہر پینتالیس، مجموعہ ساٹھ ایام ہوئے۔ اور حسن بن زیاد کی تخریج یوں ہے کہ طلاق آخر طہر میں فرض کی جائے مگر طہر وحیض دونوں کے اقل ایام عادۃً نہیں ہوتے۔ لہٰذا ایک کے اقل اور دوسرے کے اکثر ایام شمار ہونگے۔ چونکہ طہر کے اکثر کی کوئی تحدید نہیں

اس لیے اس کے اقل اور حیض کے اکثر ایام لیے تو تین حیض کے تیس اور دو طہر کے تیس مجموعہ ساٹھ ایام ہوئے۔

صاحبین کے ہاں مضی عدت کے لیے انتالیس روز کافی ہیں حیض وطہر ہر ایک کے اقل ایام لیتے ہیں۔

باقی ائمہ کے ہاں تقدیر ایام معلوم کرنے سے قبل یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے راجح قول پر عدت بالحیض ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مرجوح قول پر اور امام شافعی و مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں عدت بالطہر ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ کہ اقل حیض امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں لحظہ ہے۔ شافعی واحمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے ہاں یوم واحد اور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں ثلاثۃ ایام ہے۔

اور اقل طہر امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تیرہ دن اور باقی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے ہاں پندرہ دن ہے مگر امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں انقضاء عدت کے معاملہ میں اقل حیض تین دن ہے صوم وصلوٰۃ اور وطی کے حق میں ایک لحظہ ہے۔

ذیل کے جدول میں ایام عدت کی مقدار ہر امام کے نزدیک تحریر کی جاتی ہے۔

الجدول فی ایام العدۃ علی اختلاف المذاہب

الطہر الذی وقع فیہ الطلاق		الحیض الاول	الطہر الثانی	الحیض الثانی	الطہر الثالث	الحیض الثالث	الطہر الرابع	المجموع
عند مالک فی حق الصلوٰۃ	لحظہ	لحظہ	۱۵	لحظہ	۱۵	لحظہ	×	۳۰ دن ۴ لحظہ
″ ″ ″ العدۃ	″	۳	″	۳	″	″	×	۳۶ ″ ۲ ″
عند الصاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ	″	″	″	″	″	۳	لحظہ	۳۹ ″ ۲ ″
عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ	″	۱	″	۱	″	لحظہ	×	۳۲ ″ ۲ ″
القول المرجوح عند احمد	″	″	۱۳	″	۱۳	″	×	۲۸ ″ ۲ ″
القول الراجح ″ ″	″	″	″	″	″	۱	لحظہ	۲۹ ″ ۲ ″
عند الامام علی تخریج محمد	۱۵	۵	۱۵	۵	۱۵	۵	″	۶۰ ″ ۱ ″
″ ″ حسن	لحظہ	۱۰	″	۱۰	″	۱۰	″	۶۰ ″ ۲ ″

حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے شوافع کی طرف سے اس واقعہ کا جواب دیا ہے کہ ۳۲ دن میں سے دو ۲ کو حذف کر کے شہر کہہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ دارمی کی ایک روایت میں خمسا وثلاثین کا ذکر ہے۔

امام مالک وصاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی یہی جواب دے سکتے ہیں کہ چھ اور نو کا عدد محذوف ہے جس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کی تخریج حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے دارمی سے بسند صحیح کی ہے **(اذا حاضت المرءة فی شهر او اربعین لیلة ثلاث حیض)** اس پر شریح رحمہ اللہ کا اثر نقل فرمایا ہے۔

اب صرف امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر اعتراض باقی رہ جاتا ہے جس کا جواب حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے یوں دیا ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول قضاء سے متعلق ہے۔ دیانۃً عند الامام رحمہ اللہ تعالیٰ بھی انتالیس روز کافی ہیں۔ جب احتمال مضی مدت کا موجود ہے تو دیانۃً عدم قبول کی کوئی وجہ نہیں۔ جیسے کہ مالکیہ کے ہاں دیانۃً حیض کی میعاد لحظہ ہے۔ مگر عدت میں حق العبد متعلق ہونے کی وجہ سے قضاءً تین روز ضروری ہیں۔ پس شریح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فتویٰ بحسب دیانت دیا ہے اور تراضی خصمین کے وقت قاضی کو دیانت پر فتویٰ دینا جائز ہے۔ مگر اس کا فیصلہ حجۃ ملزمہ نہیں ہوگا۔ طرفین کی رضا پر موقوف ہے۔

کما فی شرح التنویر ص ٢٢٩ ویفتی القاضی ولو فی مجلس القضاء وهو الصحیح الخ **وفی الطحاوی فی باب الصدقات الموقوفات ص ٢٥٠ ج٢ عن ابی یوسف عن عطاء بن السائب قال سألت شریحاً عن رجل جعل داره حبساً علی الأخر فالأخر من ولده فقال انما اقضی ولست افتی قال فناشدته فقال لاحبس علی فرائض اللہ** الخ **فهذا شریح القاضی انکر اوّلًا ان یفتی بحکم الدیانة ثم اذا ناشده افتی بها فهذا دلیل علی ان للقاضی ان یحکم بالدیانة ایضاً.**

مگر بندہ کے خیال میں اس سے زیادہ اقرب یہ جواب ہوسکتا ہے کہ بلا بیّنہ ساٹھ روز اور بینہ کے ساتھ انتالیس روز کا قول قبول کیا جائے گا۔ جب انتالیس روز میں عدت گزرنے کا امکان ہو تو بیّنہ ہونے کے باوجود اسے قبول نہ کرنے کی کیا وجہ؟ شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیّنہ طلب کرنا بھی اسی پر دال ہے۔ البتہ خلاف عادت ہونے کی وجہ سے بدوں بینہ کے قبول نہ کیا جائے گا۔ یہی دونوں جواب امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی دیے جاسکتے ہیں۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جواب دیا ہے کہ شریح رحمہ اللہ تعالیٰ نے تعلیق بالمحال کی ہے۔ انھیں یقین تھا کہ اس تدوین وتقویٰ کے زمانہ میں کوئی شخص بھی اس خلاف حقیقت دعویٰ پر شہادت کے لیے تیار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس سے شہر

واحد میں تین حیض کا امکان ثابت نہیں ہوتا۔

مگر یہ جواب بہت بعید معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

تحقیق انیق متعلق حدیث اشتکت النار الی ربھا الخ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جھنم واشتکت النار الیٰ ربھا فقالت یارب اکل بعضی بعضاً فاذن لھا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف وھو اشد ماتجدون من الحر واشد تجدون من الزمھریر. (جامع بخاری ص۷۷ ج ۱)

کیا جہنم میں طبقہ زمہر یریہ کا وجود بھی ہے؟

تمام امت میں عام طور سے یہ مسلمہ سا سمجھا نے لگا ہے کہ جہنم طبقۂ ناریہ اور طبقۂ زمہر یریہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ مگر طبقۂ زمہر یریہ کا ثبوت تمام ذخیرہ ہائے کتاب وسنت میں کہیں نہیں ملتا۔ بلکہ قرآن کریم میں تو ﴿"لایذوقون فیھا بردا ولا شرابا الا حمیما وغساقا"﴾ فرمایا گیا ہے۔ نکرہ تحت النفی لا کر جہنم سے برودت اور زمہریر کا سلب کلی فرمادیا۔ بردا کی تخصیص نافع کے ساتھ صحیح نہیں کیونکہ بردضار کا استثناء نہیں۔ جیسے کہ ﴿"الا حمیما وغساقا"﴾ کے ساتھ شراب ضار کا استثناء کیا گیا ہے۔ اگر تخصیص بالقرائن کو کافی سمجھا جاتا تو شراب ضار کے استثناء کی بھی ضرورت نہ تھی۔

اصطلاح قرآن وحدیث میں تو جہنم مرادف نار بن گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتاب وسنت میں جہاں جہاں جہنم کا تذکرہ ہے وہاں دوزخ کو جہنم کے لفظ سے کم اور نار کے الفاظ سے زیادہ تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے ﴿فاتقوا النار التی وقودھا الناس والحجارۃ علیھم نار مؤصدۃ۔﴾ ﴿کأنھا ترمی بشرر کالقصر۔﴾ اسی طرح فرمایا گیا ہے ﴿کلما نضجت جلودھم بدلناھم جلودًا غیرھا﴾ نضج کا لفظ اس بات پر واضح دلیل ہے کہ جہنمیوں کا عذاب آگ ہی ہوگا، کانزین (خزانہ جمع کر کے نہ خرچ کرنے والے) کے بارے میں ارشاد ہے۔ ﴿یوم تکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم﴾ یہاں کی کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی داغنے کے ہیں۔

حدیث میں ہے کہ عصاۃ المؤمنین کو آگ سے اس حال میں نکالا جائے گا کہ وہ جل کر کوئلہ ہو چکے ہوں گے اور ان کو نہر حیا میں غسل دیا جائے گا اور فرمایا کہ نار ان کے قلوب پر اثر نہ کر سکے گی۔ ابو طالب زحزاح نار میں ہوگا۔ اریت النار. عرضت علیّ النار. حابسۂ ہرہ اور اول من سیب السوائب کے متعلق فرمایا کہ میں نے ان کو نار میں دیکھا اور

فرمایا کہ میری مثال اس شخص جیسی ہے جس نے آگ جلائی اس میں پروانے گرنے لگے۔ وہ ان پروانوں کو آگ سے بچانے کی کوشش کرتا ہے مگر یہ اس پر غالب آرہے ہیں اور آگ میں داخل ہورہے ہیں۔ غلول پر وعید فرمائی۔

ان الشملة التی اصابها یوم خیبر من المغانم لم تصبها المقاسم لتشتعل علیه نارا. اور فرمایا **شراک اوشرا کان من نار.**

غرضیکہ بے شمار مثالیں کتاب وسنت میں اس قسم کی موجود ہیں کہ جہنم کے اوپر نار کا اطلاق کیا گیا ہے۔ ان تمام مثالوں کو اگر یکجا جمع کیا جائے تو اس سے دفتر کے دفتر سیاہ ہوسکتے ہیں۔ زیر بحث حدیث میں بھی **اشتکت النار الی ربها** فرمایا گیا ہے **اشتکت الزمهریر** نہیں۔ اور نفسین کا اذن بھی نار کو دیا گیا۔

اگر طبقۂ زمہریریہ کا وجود ہوتا تو قرآن وحدیث کے اتنے بڑے ذخیرے میں کہیں نہ کہیں اس کا تذکرہ ضرور ہونا چاہیے تھا۔ یا کم از کم قرون مشہود لہا بالخیر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم یا تابعین یا ائمہ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ سے ہی کوئی قول منقول ہوتا۔

پھر اگر طبقۂ زمہریریہ کے وجود کو بالفرض تسلیم بھی کرلیا جائے تو ایک زبردست اشکال پیش آئیگا کہ جس وقت میں سردی کی شدت ہو اس وقت میں بھی تأخیر صلوٰۃ کا حکم ہوتا۔ حالانکہ حدیث میں صرف **ابردوا بالصلوٰۃ** اور **فان شدۃ الحر** کا ذکر ہے۔ اگر طبقۂ زمہریریہ کا وجود ہوتا تو سردی میں بھی نماز کو مؤخر کرنے کا حکم ہوتا کیونکہ سردی اسی کے سانس باہر پھینکنے سے ہوتی اور جس طرح حرارت آثار غضب میں سے ہے اسی طرح برودت بھی آثار غضب میں سے ہوتی۔

نیز عنقریب ہی بیان کروں گا کہ شدت حرارت لنفس جہنم یا لقرب الشمس میں منافات نہیں۔ اس لیے کہ شمس جہنم ہی سے حرارت اخذ کرتا ہے۔ پس حرارت شمس بعینہ حرارت جہنم ہے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ اگر جہنم میں طبقۂ زمہریریہ بھی ہے تو جس طرح شمس جہنم سے حرارت اخذ کرکے دنیا میں شدت حرارت پیدا کرتا ہے اسی طرح موسم شتاء میں لازم آئے گا کہ شمس جہنم سے برودت اخذ کرکے ارض پر پھینکنے جو شدت زمہریر کا باعث بنے۔ حالانکہ شدت سرما کے موسم میں بھی شمس میں برودت نہیں ہوتی بلکہ حرارت ہی ہوتی ہے۔

حدیث کا مطلب:

اب یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ جب طبقۂ زمہریریہ کا ثبوت نہیں تو پھر **اشد ما تجدون من الزمهریر**

کا مطلب کیا ہے؟ اور دنیا میں سردی کی وجہ اور سبب جہنم کیسے ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے چند مقدمات کی ضرورت ہے۔

① گرمی سے اشیاء میں انبساط اور **تخلخل** پیدا ہوتا ہے اور سردی سے تکاثف اور اکتناز وانقباض۔ یہی وجہ ہے کہ ریلوے لائن کے دو ٹکڑوں کو جوڑتے وقت ان کے درمیان کچھ خلا رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر باہم پیوست کر کے ان کو جوڑ دیا جائے تو پہیوں کی رگڑ اور موسم کی تمازت وغیرہ سے شدید حرارت پیدا ہونے کے بعد لائن کے اجزاء میں تخلخل وانبساط پیدا ہونے کی وجہ سے اس کے اوپر اٹھ جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ گاڑی کے الٹ جانے یا بوجھ پڑنے سے لائن کے ٹوٹ جانے کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔

② متخلخل چیز خفیف ہوتی ہے اور متکاثف ثقیل جیسے روئی اور لوہا۔

③ خفیف چیز سریع الحرکۃ اور سہل الانجذاب ہوتی ہے۔ محرک اور جاذب کے اثر کو جلدی قبول کرتی ہے اور ثقیل چیز بطئ الحرکۃ اور **متعسر الانجذاب** ہوتی ہے۔ محرک اور جاذب کے اثر کو جلدی قبول نہیں کرتی۔

اب یہ سمجھیں کہ جب جہنم اپنا سانس باہر پھینکتی ہے تو باہر کی ہوا گرمی کی وجہ سے متخلخل ہو جاتی ہے۔ پھر جہنم کا دوسرا سانس (حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی قدس اللہ سرہ نے بھی فتح الملہم میں اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ ۱۲ منہ) اندر کو ہوتا ہے باہر کو نہیں، اس لیے جب وہ سانس اندر کو لیتی ہے تو گرم ہوا تخلخل کی وجہ سے چونکہ خفیف اور ہلکی ہوتی ہے لہٰذا سانس کے ساتھ اندر چلی جاتی ہے اور سرد ہوا چونکہ متکاثف ہوتی ہے اس لیے اس میں خفت نہیں ہوتی ثقل ہوتا ہے، لہٰذا وہ دنیا میں رہ جاتی ہے اور سردی کا باعث بنتی ہے۔ اس ہوا میں ایک جانب سے کرۃ الماء اور دوسری جانب سے کرۂ زمہریر کا تلاصق بھی برودت کا باعث بنتا ہے۔

حدیث پر فلسفیانہ اشکالات:

اس حدیث پر اہل فلسفہ کی جانب سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تجربہ اور مشاہدہ سے یہ امر ثابت ہے کہ دنیا کی سردی اور گرمی کا سبب سورج کا قرب وبعد ہے۔ جب سورج دنیا کے کسی حصہ سے قریب ہوتا ہے تو وہاں گرمی ہوتی ہے اور جہاں سے دور ہوتا ہے وہاں سردی، تو پھر اس سردی وگرمی کا سبب جہنم کے سانس کو ٹھہرانا کہاں تک صحیح ہے؟ اس

کے دو جواب ہیں:

جوابِ اوّل:

اسباب میں تزاحم نہیں ہوا کرتا۔ ایک چیز کے اسباب مختلف اور متعدد ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ سردی اور گرمی کے اسباب میں سے ایک سبب جس طرح آفتاب کا قرب وبُعد ہے اسی طرح وہ بھی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا۔ بلکہ اس کے اور بھی کئی اسباب ہیں مثلاً بلندی پر ہونا سردی کا باعث ہے، اسی طرح سمندر یا پہاڑ کا قرب وبُعد، صلابت ورخاوت میں قطعات ارض کا اختلاف، جنس ارض کی انواع شورہ، گندھک وغیرہ کے آثار کا اختلاف، ریاح کا دباؤ اور احتباس واختقان وغیرہ۔ اگر صرف سورج کا قرب وبُعد ہی سبب ہوتا تو سبّی اور کوئٹہ کے موسم میں اس قدر زبردست تفاوت نہ ہوتا جبکہ دونوں کے عرض البلد میں صرف ۴۳ دقیقہ کا فرق ہے۔ اس کے باوجود کوئٹہ سخت سرد مقام ہے اور سبی سخت گرم۔ اس جواب پر پھر چند اشکال وارد ہوتے ہیں:

① اگر جہنم کی وجہ سے موسم بدلتا ہے تو چاہیے یہ کہ قطب شمالی اور قطب جنوبی (عرض تسعین) میں بھی چھ مہینے سردی اور چھ مہینے گرمی رہے حالانکہ وہاں ہمیشہ سردی ہے گرمی نہیں۔ اسی طرح میل کلی یعنی مدار سرطان اور مدار جدی (تقریبا ۲۳.۵ درجہ عرض البلد) کے اندر بسنے والے لوگوں کے یہاں آٹھ موسم ہوتے ہیں۔ ہر فصل سال میں دو مرتبہ آتی ہے تو ایسا کیوں ہے جبکہ حرِ جہنم تو تمام دنیا پر ہونی چاہیے۔ اس لیے مدار سرطان وجدی سے کم عرض البلد میں بھی آٹھ فصلوں کی بجائے چار فصلیں ہونی چاہییں۔

جواب:

اس اعتراض کا ثبوت اس امر پر موقوف ہے کہ محققین عرض تسعین میں سال بھر موسم کا بالکل یکساں رہنا کہ ذرہ برابر بھی فرق نہیں آتا، ثابت کریں۔ اگر ذرہ برابر بھی فرق ہو جیسا کہ عقل کا تقاضا ہے (کیونکہ چھ مہینے تک وہاں آفتاب نکلا تو رہتا ہی ہے اگرچہ وہ افق سے تقریباً ۲۳.۵ درجہ سے زیادہ مرتفع نہیں ہوتا) تو کوئی اشکال نہیں۔

اسی طرح اس امر کی تحقیق کی جائے کہ میل کلی سے کم عرض البلد میں مواسم ثمانیہ میں سے ایک شتاء دوسری شتاء سے اور ایک صیف دوسری صیف سے کچھ متفاوت ہے یا نہیں؟ اگر تفاوت ہے تو کوئی اشکال نہیں اور اگر عدم تفاوت متحقق ہو جائے تو اصل اشکال کے دفع کے لیے دوسرا جواب ہی متعین ہوگا جو عنقریب آرہا ہے۔

② دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ نفس جہنم سے حرارت کا دفعۃً پیدا ہو جانا لازم تھا۔ حالانکہ موسم کی تبدیلی

بتدریج ہوتی ہے؟

جواب:

دفعۃً حرارت کا پیدا ہونا اور موسم کا بدل جانا چونکہ صحت کے لیے سخت مضر ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نفس جہنم سے خارج ہونے والی حرارت کو کسی جگہ محتقن فرما دیتے ہیں اور بتدریج زمین پر پھیلاتے ہیں۔

نیز یہ بھی ممکن ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ نفس جہنم دفعۃً خارج نہیں ہوتا بلکہ بتدریج خارج ہوتا ہے اور اس کے ظہور کی وجہ یہ ہے کہ جب جہنم کی مشابہت تنفس میں حیوان کے ساتھ ہوئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سال بھر میں دو نفس جہنم کے ہیں ایک خارج اور دوسرا داخل تو حیوان کی طرح تنفس کی حرکات کا اتصال جب ہی ہو سکتا ہے کہ ہر ایک نفس چھ ماہ تک بتدریج ممتد رہے۔

③ تیسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جہنم کی حرارت شمس کے قرب کے ساتھ اور جہنم کی برودت شمس کے بُعد کے ساتھ متلازم کیوں ہے؟ کبھی اس کے برعکس کیوں نہیں ہوتا؟

جواب:

شمس کی حرارت کی مناسبت سے حرارت جہنم بھی اسی زمانہ میں ظاہر ہوتی ہے جس میں حرارتِ شمس، اگر بُعد شمس کے زمانہ میں حرارت جہنم اور قرب شمس کے وقت میں برود جہنم پیدا ہوتی تو حرارت و برودت کے اجتماع سے سال بھر موسم یکساں رہتا اور فصول مختلفہ پیدا نہ ہوتیں جو سراسر خلاف حکمت ہے۔

نیز موسم صیف میں حرارت شمس کا تحمل کرنے کے لیے قدرت الٰہیہ باطن جسم میں برودت پیدا فرما دیتی ہے اور موسم شتاء میں شدت برودت کے مقابلہ کے لیے باطن جسم میں حرارت پیدا فرما دیتی ہے۔ پس جس زمانہ میں جس چیز کے تحمل اور مقابلہ کی استعداد قدرت نے پیدا کی اس کا اسی زمانہ میں ہی پیدا ہونا حکمت و مصلحت کا مقتضی ہے۔

اصل اشکال کا دوسرا جواب:

آفتاب کی حرارت جہنم ہی سے مأخوذ ہے اور وہ جہنم کی حرارت اپنے اندر جذب کر کے زمین پر پھینکتا ہے۔ جس طرح سے بجلی کا بلب پاور ہاؤس سے بجلی کو جذب کر کے روشنی کرتا ہے اور آتشی شیشہ شمس کی شعاعوں کو جذب کر کے مقابل چیز پر پھینک کر اسے جلا دیتا ہے۔ پس سبب ظاہری تو یہی آفتاب ہے لیکن اس میں جو حرارت ہے اس کا سبب جہنم ہے۔ لہٰذا سردی و گرمی کا سبب جہنم کو ٹھہرانا بالکل صحیح ہے۔

اشکال:

پھر اس پر بھی اشکال ہوتا ہے کہ یہ تقریر اس امر کو مستلزم ہے کہ نفس شمس میں حرارت کم و بیش ہوتی رہتی، شتاء میں اس کی حرارت کم ہو جاتی اور صیف میں زیادہ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ موسم سرما میں سردی پڑنے کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ آفتاب سے حرارت کم ہوگئی ہے بلکہ آفتاب میں تو تمازت اسی قدر رہتی ہے جتنی کہ موسمِ صیف میں تھی مگر اس لیے زیادہ محسوس نہیں ہوتی کہ آفتاب زمین سے دور ہو جاتا ہے۔

جواب:

① یہ اشکال اس امر پر موقوف ہے کہ آفتاب کی حرارت میں کمی بیشی کے عدم کو ثابت کیا جائے، ممکن ہے کہ صیف و شتاء میں ذات شمس میں حرارت مختلف ہوتی ہو مگر ہمیں یہ فرق محسوس نہ ہوتا ہو۔

② اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ تفاوت نہیں تو یہ کہا جائے گا کہ آفتاب جہنم کے نفس خارج سے حرارت کو جذب کر کے اس کا ایسا مستقر بن جاتا ہے کہ جہنم کا نفس داخل اس حرارت کو واپس نہیں کھینچ سکتا۔ پس نفس داخل محض ریح حار کو کھینچتا ہے آفتاب کی حرارت کو نہیں۔

اشکال:

اگر اس پر یہ شبہ وارد کیا جائے کہ شمس کی سابقہ حرارت علی حالہا قائم رہتی ہے تو ہر آئندہ سال نفس خارج کے اثر سے اس میں اضافہ ہونا چاہیے۔

جواب:

حرارت کے ایک خاص درجہ سے ترقی نہ کرنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں،: ایک یہ کہ حرارت کو قبول کرنے والا جسم ایک خاص اور محدود درجہ کی استعداد رکھتا ہو، اس سے زیادہ کی استعداد ہی نہ ہو۔ جیسے بجلی کا قمقمہ اور آتشی شیشہ اپنی استعداد اور مخصوص درجہ کے مطابق ہی حرارت اخذ کر سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ منفعل کا درجۂ حرارت مؤثر کے درجۂ حرارت سے نہیں بڑھ سکتا۔ مثلاً تھرمامیٹر ایک منٹ رکھنے پر حرارت کا جو درجہ ظاہر کرے گا ایک گھنٹہ تک رکھنے پر بھی وہی درجہ رہے گا۔ اس میں اضافہ نہ ہوگا۔ پس جہنم خواہ سانس اندر کو لے یا باہر پھینکے، بہر صورت آفتاب کی تمازت و حرارت میں کوئی تفاوت اور کمی بیشی نہیں ہوتی۔ پس یہ کہنا بالکل صحیح ہو گیا کہ آفتاب کی حرارت جہنم سے ماخوذ ہے اور سردی و گرمی کا سببِ حقیقی جہنم ہے۔ فقط۔

تقریر مذکور سے متعلق استاذ العلماء حبر نحریر مولانا شمس الحق صاحب افغانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے سامی

احقر نے اشتکاء نار کی حدیث پر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب کی املائی تقریر ملاحظہ کی۔ میری نظر میں وہ قواعد شرع کے خلاف نہیں بلکہ مطابق ہے اور حدیث پر وارد ہونے والے جملہ عقلی اشکالات کے جو جوابات دیے گئے وہ نہایت قیمتی ہیں۔ شارحینِ حدیث نے ان کی طرف بہت کم توجہ فرمائی۔ اللہ تعالیٰ مملی کو جزائے خیر دے کہ بہت اہم عقدے حل فرما دیے۔ آمین احقر العباد شمس الحق عفا اللہ عنہ۔

ضمیمہ تقریر بالا:

ایک دوست نے طبقۂ زمہریر سے متعلق مندرجۂ ذیل روایات لکھ کر دیں:

① فی تنویر المقیاس انه قال امام المفسرین عبدالله بن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما فی تفسیر قوله عزوجلِ حمیم وغساق حمیم ماء حار قدانتهی حره وغسّاق زمهریر یحرقهم كما تحرقهم النار (مجموعة التفاسیر صـ ۲۹۰ ج۵)

② وقال العلامة ابوالبركات النسفی رحمه الله تعالیٰ فی مدارك التنزیل وقیل الحمیم یحرق بحره والغساق یحرق ببرده (مجموعة التفاسیر ۲۹۰ ج۵)

③ وقال العلامة الخازن رحمه الله تعالیٰ فی تفسیره وقیل الغساق عین فی جهنم وقیل هو البارد المنتن (مجموعة التفاسیر صـ ۲۹۰ ج۵)

④ وقال الفاضل الشربینی رحمه الله تعالیٰ لایذوقون فیها برداً قال عطاء والحسن ای راحةً وروحاً ای ینفس عنهم حرا لنار (وبعد سطرین) وروی عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ان البرد النوم ومثله قال الكسائی وابوعبیدة تقول العرب منع البرد البرد ای اذهب البرد النوم (وبعد سطر) وعن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما الغسّاق الزمهریر یحرقهم ببرده (السراج المنیر صـ ۴۷۲ ج۴)

⑤ وقال الامام ابن كثیر رحمه الله تعالیٰ اما الحمیم فهوالحار الذی قد انتهی حره واما

الغساق فهوضده وهو البارد الذى لايستطاع من شدة بردة المؤلم ولهذا قال عزوجل (**وآخر من شكله** ازواج) اى اشياء من هذا القبيل الشئ وضده يعاقبون بها (وبعدا سطر) وقال كعب الاحبار رضى الله تعالىٰ عنه غساق عين فى جهنم يسيل اليها حمة كل ذات حمة من حية وعقرب وغير ذٰلک فيستنقع فيوتى بالآدمى فيغمس فيها غمسة واحدة فيخرج وقدسقط جلده ولحمه عن العظام ويتعلق جلده ولحمه فى كعبيه وعقبيه ويجر لحمه كله كما يجر الرجل ثوبه (رواه ابن ابى حاتم (تفسير ابن كثير صـ۱۴۱ وصـ۱۴۲ ج۴)

⑥ وقال العلامة الآلوسى رحمه الله تعالىٰ واخرج ابن جرير عن كعب رضى الله تعالىٰ عنه انه عين فى جهنم تسيل اليها حمة كل ذى حمة من حية وعقرب وغيرهما يغمس فيها الكافر فبه تساقط جلده ولحمه واخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما انه الزمهرير وقال فى تفسير وآخر من شكله ازواج وآخر اى ومذوق آخر وفسره ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه كما رواه عنه جمع بالزمهرير (روح المعانى صـ۲۱۵ ج۲۳)

⑦ وقال ابوحيان رحمه الله تعالىٰ عن ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه وآخر من شكله والزمهرير (البحر المحيط صـ۴۰۶ ج۷)

⑧ وقال الشيخ ثناء الله رحمه الله تعالىٰ واختلفوا فى معناه قال ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما هو الزمهرير يحرقهم ببرده كما تحرقهم النار بحرها ومجاهد ومقاتل رحمهما الله تعالىٰ هو الذى انتهى برده. (تفسير مظهرى ص:۱۸۷ ج۸)

ان روایات کو دیکھ کر مسرت ہوئی کہ کم از کم کچھ منشاء تو ہے۔ ان روایات کی سند کی تحقیق بندہ نہیں کرسکا۔ بہرکیف اب مندرجہ ذیل امور قابل غور ہیں:

① محدثین نے ان روایات کی تخریج نہیں کی پس صرف مفسرین کی تخریج وزن دار نہ ہوگی۔ فانہ لکل فن رجال.

② یہ تفسیر نہ حقیقۃً مرفوع ہے نہ حکماً۔ اگر غیر مدرک بالقیاس اور غیر مستنبط من القرآن وغیر مفہوم من اللغہ ہوتی تو واقعی بحکم رفع ہوتی۔

③ اگر یہ تفسیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتی تو اس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ومن بعدہم کا اختلاف نہ ہوتا۔

④ حضرت کعب احبار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تفسیر اور ان کی بیان فرمودہ تفصیل غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے بحکم رفع ہے۔ پس قول زمہریر (جو کہ موقوف ہے) اس کے معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

⑤ بعض مفسرین نے اسے قیل سے نقل کیا ہے جو دلیل ضعیف ہے۔

⑥ قرآن وحدیث کے ذخائر میں انذار وتخویف کے لیے انواع عذاب کی تفاصیل نہایت ہی بسط شرح کے ساتھ مذکور ہیں، مگر زمہریر کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ معرض بیان میں سکوت دلیل عدم ہے۔

⑦ قرآن وحدیث کی اصطلاح میں نار وجہنم مترادف ہیں اور ﴿لا یذوقون فیها بردا﴾ میں جو تاویلات کی گئی ہیں ان میں بلا ضرورت خلاف ظاہر ومتبادر کا قول کیا گیا ہے۔ جو جائز نہیں۔

⑧ حدیث زیر بحث (اشتکاء نار) کی تقریر بہر کیف قول زمہریر سے مستغنی ہے کما مر فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بتفاصیل کائناته اللہ اعدنا برحمتک من جهنم ومافیها مما نعلم من انواع عذابها ومما لانعلم، امین۔

(شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی) **رشید احمد** (صاحب نور اللہ مرقدہ)

۲۷ جمادی الاخریٰ ۱۳۷۹ھ

توجیہ عجیب احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوٰۃ فجر بطلوع شمس

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرک احدکم سجدة من صلوٰة العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوته الی اخر الحدیث. ص ۷۹

عند الجمہور عصر اور فجر دونوں کا ایک حکم ہے کہ جب نماز شروع کر چکا ہو اور درمیان میں غروب یا طلوع ہو جائے تو نماز پوری کرلے۔ یہ حدیث باب جمہور کی مستدل ہے۔

عند الطرفین رحمہما اللہ تعالیٰ عصر اور فجر میں فرق ہے کہ عصر الیوم پڑھتے ہوئے اگر غروب ہو گیا تو تکمیل کرلے اور اگر فجر میں طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے بعد میں قضا کرلے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے روایت نقل کی ہے کہ نماز فجر پڑھتے ہوئے اگر طلوع ہوجائے تو اسی حالت میں امساک کرے حتیٰ کہ وقت مکروہ گزر جائے اس کے بعد اتمام کرے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ عصر کی نماز بھی صحیح نہیں ہوتی۔ ان کے ہاں فجر اور عصر دونوں طلوع وغروب سے فاسد ہوجاتی ہیں۔ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اعلم بمذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں مگر اس کے باوجود جہاں جمہور حنفیہ کے خلاف جاتے ہیں وہاں ان کا قول نہیں لیا جاتا۔

یہ روایت صحیح بخاری کے سوا دوسری کتابوں بلکہ خود صحیح بخاری میں بھی باب زیر بحث کے سوا دوسرے مواضع میں اس طرح ہے من ادرک رکعة قبل ان تغرب الشمس "فقد ادرک۔ اسی قسم کے الفاظ فجر کے بارے میں آئے ہیں۔ احناف نے انھی الفاظ کو مدنظر رکھتے ہوئے اس حدیث کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

اس روایت کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ جس نے طلوع یا غروب سے پہلے ایک رکعت پالی اس نے پوری نماز پالی۔ جس کا ظاہر یہ ہے کہ ایک ہی رکعت پڑھنے سے اس کی نماز مکمل ہوگئی۔ آگے پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ مگر اس ظاہری مفہوم کا کوئی بھی قائل نہیں۔ لہٰذا بالاتفاق یہاں کچھ محذوف ماننا پڑے گا۔

جمہور اس کی تقدیر یوں کرتے ہیں فقد ادرک وقت الصلوٰۃ یعنی ایک رکعت پڑھ لی تو اسے نماز کا وقت مل گیا۔ اس لیے نماز پوری کرلے۔

احناف کی طرف سے جوابات:

① احناف کی طرف سے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ہم وقت الصلوٰۃ مقدر نہیں مانتے بلکہ حکم الصلوٰۃ نکالتے ہیں۔ یعنی صبی بالغ ہو یا حائضہ پاک ہو، یا کوئی کافر اسلام لائے ایسے وقت میں کہ ایک رکعت طلوع یا غروب سے پہلے پڑھ سکتا ہو تو اس نے حکم صلوٰۃ یعنی وجوب الصلوٰۃ کو پالیا۔ اس پر نماز فرض ہوجائے گی جسے بعد میں قضا کرنا ضروری ہوگا۔

اشکال:

اس میں فجر اور عصر کی کیا تخصیص ہے؟ یہ قاعدہ تو ہر نماز کے بارے میں ہے کہ وقت ختم ہونے سے پہلے اگر اتنا وقت پالیا کہ اس میں ایک رکعت ادا کی جاسکتی ہو تو نماز فرض ہوجائے گی۔

جواب:

عصر اور فجر کا ذکر تخصیص کے لیے نہیں بلکہ ان دونوں وقتوں کا اختتام چونکہ مشاہدہ سے بسہولت معلوم ہوجاتا ہے اس لیے ان کو ذکر کر دیا ورنہ حکم سب نمازوں کے لیے عام ہے۔

② ابن الملک شارح مشارق الانوار نے اس روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم نہ وقت الصلوٰۃ مقدر مانتے ہیں اور نہ حکم الصلوٰۃ بلکہ ثواب الصلوٰۃ مقدر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی طرف سے پوری کوشش کی کہ وہ طلوع یا غروب سے پہلے نماز پڑھ لے مگر اس کی کوشش کے باوجود نماز کے درمیان میں طلوع یا غروب ہوگیا تو اسے ثواب مل جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے اپنی جانب سے پوری کوشش کی ہے۔ کوشش پر ثواب مل جانا **ومن یخرج من بیتہ مھاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ** سے ثابت ہے۔ نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم کوئی وادی یا جنگل قطع نہیں کرتے مگر وہ لوگ تمھارے ساتھ ہوتے ہیں۔ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے عرض کیا کہ کون لوگ؟ تو آپ نے فرمایا کہ معذورین۔ اس کی مزید تفصیل اور اس پر روایات ”انما الاعمال بالنیات“ کے تحت گزر چکی ہیں۔

ابن الملک کی یہ توجیہ بڑی لطیف ہے۔ مگر امام طحاوی اور ابن الملک دونوں کی تقریر صحیح بخاری کی زیر بحث حدیث پر نہیں چل سکتیں۔ اس لیے کہ اس حدیث میں ”**فلیتم صلوتہ**“ کے الفاظ ہیں جس میں اتمام صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ ابن الملک نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اتمام دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

① شروع کرنے کے بعد تکمیل کرنا۔

② ابتدا ہی سے اچھے طریقے سے ادا کرنا۔ جیسے کہ ﴿**واتموا الحج والعمرۃ للہ**﴾ سے شوافع استدلال کرتے ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ عمرہ واجب ہے۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس آیت سے نفس عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ اتمام عمرہ کا حکم ہے۔ یعنی عمرہ شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام واجب ہے۔ شوافع اس کا جواب یہی دیتے ہیں کہ یہاں اتمام تکمیل بعد الشروع کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ادا بطریق کامل کے معنی میں ہے۔

اسی طرح ابن الملک ”**فلیتم صلوتہ**“ میں بھی اتمام سے ادا بطریق کامل مراد لیتے ہیں یعنی **اداء کما وجب.** عصر کی نماز ناقصاً واجب ہوتی ہے لہٰذا حالت غروب میں اس کا ادا کرنا صحیح ہے، اور فجر کی نماز کاملاً واجب ہوتی ہے اس

لیے حالت طلوع میں اس کی ادا صحیح نہ ہوگی۔

مگر ابن الملک کی یہ تقریر بھی تشفی بخش نہیں اس لیے کہ اتمام کے یہ معنی خلاف متبادر ہیں۔ اسی لیے ﴿**اتموا الحج والعمرة لله**﴾ میں جب شوافع یہی مراد لیتے ہیں۔ تو ہم اسے قبول نہیں کرتے۔ یہ خلاف انصاف ہے کہ شوافع یہی معنی بتائیں تو ہم قبول نہ کریں اور اس حدیث میں اپنے مذہب کی حفاظت کے لیے وہی معنی خود بیان کرنے لگیں۔

نیز ”**فليتم صلوته**“ کے الفاظ میں تو آپ نے کچھ نہ کچھ تاویل کر دی مگر تا بکے؟ سنن کبریٰ للبیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”**من صلى ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس ثم صلى مابقى بعد غروب الشمس فلم يفته العصر وقال مثل ذٰلك فى الصبح**“ اور دارقطنی کی روایت اس سے بھی زیادہ صریح ہے فرماتے ہیں ”**اذا صلى احدكم ركعة من صلوٰة الصبح ثم طلعت الشمس فليصل اليها اخرىٰ**“ ان روایات میں تاویلات مذکورہ میں سے کسی کی گنجائش نہیں۔

③ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ **فقد ادرک** والی روایت کو مسبوق پر محمول فرمایا کرتے تھے۔ یعنی جس شخص نے امام کے ساتھ ایک رکعت کو پالیا اس نے جماعت کا ثواب پالیا۔ مگر یہ توجیہ بھی دل کو نہیں لگتی اس لیے کہ اگر یہ مطلب لیا جائے تو قبل **ان تطلع الشمس** اور **قبل ان تغرب الشمس** کے الفاظ بے معنی ہو جاتے ہیں۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دینے کی بھی کوشش کی ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ جواب بنتا نہیں۔

نیز سنن کبریٰ اور دارقطنی اور صحیح بخاری کی زیر بحث حدیث کا کیا جواب ہوگا؟

بیہقی کی روایت کو شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے معلول ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر انصاف سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کی پوری کی پوری تقریر سے اطمینان نہیں ہوتا۔

④ ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے احناف کا مذہب ثابت کرنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان روایات میں طلوع اور غروب کے وقت میں اتمام صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسری احادیث میں ان اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی وارد ہوئی ہے۔ پس تعارض کی وجہ سے احادیث میں تساقط ہوگا اور ہم رجوع الی القیاس کریں گے۔ پس قیاس کا مقتضا یہ ہے کہ عصر کی نماز صحیح ہو جائے اور فجر کی نہ ہو جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس تحقیق کو بہت پسند کیا گیا ہے۔ چنانچہ احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس تحقیق کے بعد یہ سمجھا کہ ہم اپنا مذہب ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ معاملہ اب بھی ویسے ہی ہے اس لیے کہ

تعارض فی الروایات کے وقت سب سے پہلے تطبیق کی صورت تلاش کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اگر کوئی صورت ممکن نہ ہو تو وجہ ترجیح تلاش کی جاتی ہے۔ وہ بھی نہ ہو تو تیسرے درجہ پر تساقط کا قاعدہ چلتا ہے۔ اس مسئلہ میں جتنی روایات متعارضہ ہیں ان میں صورت تطبیق بھی موجود ہے اور وجہ ترجیح بھی۔ ایسی حالت میں روایات کو چھوڑ کر قیاس کی طرف جانا کیسے جائز ہوگا؟

صور ترجیح:

① خود امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ بیان فرماتے ہیں کہ روایاتِ اتمام خبر واحد ہیں اور روایاتِ نہی حد تواتر کو پہنچ چکی ہیں لہٰذا وہ راجح ہوں گی۔

② محرّم اور مبیح کے تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔

③ اباحت اصلیہ ہے اور نہی شرعی ہوتی ہے اس لیے جہاں مبیح اور محرم کی تاریخیں معلوم نہ ہو سکیں وہاں مبیح کو مقدم اور محرم کو مؤخر سمجھا جاتا ہے اور محرم کو مبیح کے لیے ناسخ قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نہ فجر کی نماز ہوگی اور نہ عصر کی۔

صور تطبیق:

ابن قیم اور شوافع تطبیق کی صورت اختیار کرتے ہیں:

① شوافع یوں فرماتے ہیں کہ احادیثِ نہی سے احادیث باب مخصوص اور مستثنیٰ ہیں۔

② ابن قیم اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں کہ بعض دفعہ کسی چیز کی ابتداء ناجائز ہوتی ہے مگر اس کا ابقاء اور مداومت جائز ہوتی ہے جیسے کہ حالت احرام میں ابتداء خوشبو لگانا اور نکاح کرنا ناجائز ہے مگر خوشبو لگا کر احرام باندھا تو اس خوشبو کا ابقاء جائز ہے۔ اسی طرح نکاح کرنے کے بعد احرام باندھا تو وہ بقاء نکاح کے منافی نہیں، ایسے ہی کسی نے قسم اٹھائی کہ نکاح نہیں کرے گا تو ابتداء نکاح سے حانث ہوگا اور پہلے سے کیے ہوئے نکاح کے ابقاء سے حانث نہیں ہوگا۔

اسی طرح ان روایات میں فرماتے ہیں کہ روایات نہی کا مطلب یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز کی ابتداء کرنا جائز نہیں اور احادیث باب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر پہلے سے ابتدا کر چکا ہو اور درمیان میں طلوع یا غروب ہو گیا تو اس نماز کو باقی رکھے اور تام کرے پس دونوں قسم کی روایات میں کوئی منافات نہیں۔

یہ صورتِ تطبیق بعض مواقع پر خود احناف نے بھی اختیار فرمائی ہے۔ چنانچہ کتب فقہ شامیہ وغیرہ میں یہ تحقیق مذکور

ہے کہ اگر کسی شخص نے اوقات مکروہہ میں نوافل شروع کر دیے تو ان کا اتمام کرے۔

اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ روایات متعارض ہیں اور قرآن کریم میں وارد ہے ﴿لا تبطلوا اعمالکم﴾ اس لیے نوافل کو چھوڑنا ابطال عمل ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ لہٰذا اتمام ضروری ہے۔ تعجب ہے کہ نوافل کے اتمام کا حکم دیتے ہیں مگر فرائض کو توڑ دینے کا حکم دے رہے ہیں۔

غرضیکہ اصول کا تقاضا یہ ہے کہ صورت تطبیق اختیار کی جائے۔ اس لیے فجر اور عصر دونوں نمازیں صحیح ہونی چاہییں جیسے کہ جمہور کا مسلک ہے۔ دوسرے درجہ پر صورتِ ترجیح اختیار کرنا چاہیے تھی جو کہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک ہے۔ مگر تعجب ہے کہ احناف کا مشہور مسلک نہ ادھر ملتا ہے نہ ادھر۔ البتہ راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ نماز کے بارے میں احناف کے مطابق ہے۔ کنز العمال میں اس کی تصریح ہے۔

غرضیکہ یہ مسئلہ اب تک تشنۂ تحقیق ہے۔ معہٰذا ہمارا فتوی اور عمل قول امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے مطابق ہی رہے گا۔ اس لیے کہ ہم امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے مقلد ہیں اور مقلد کے لیے قول امام حجت ہوتا ہے نہ کہ ادلہ اربعہ کہ ان سے استدلال وظیفۂ مجتہد ہے۔

اس بارے میں عرصۂ دراز تک متحیر رہنے کے بعد حضرت تھانوی قدس سرہ کی عجیب وغریب تقریر بوادر النوادر میں نظر سے گزری جس سے کامل تشفی ہوگئی۔ فالحمدللّٰہ علی ذلک وقد ذکر حکیم الامة قدس سرہ. وھا ھو ذا۔

اعلم أن العلماء اختلفوا فی ماذا اطلعت الشمس فی صلوة الفجر او غربت فی صلوة العصر هل تصح الصلوة او تفسد فقال الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ ومن وافقه تصح فيهما وقال الطحاوی تفسد فيهما وقال امامنا ابو حنيفة رحمه اللّٰه تعالیٰ تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنى هذا الاختلاف اختلافهم فی توجيه الروايات التی وردت فی هذا الباب ولنسرد اولاً تلک الروايات ثم نذكر التوجيهات.

فروی الشيخان من حديث ابی هريرة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم من ادرک من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر وفی لفظ للبخاری اذا ادرک احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان

تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرک سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته.(زيلعی ١١٩ ج ١)

وروى نحو ذلک فی فتح الباری ج٢ وفی کنزالعمال ج٤ فعمل الشافعی ومن معه بظاهر احاديث الاتمام وحمل احاديث النهی علی تأثيم متحری هذه الاوقات مع القول بصحة الصلوة والطحاوی قال بالفساد فيهما حملاً لظاهر احاديث النهی علی الابطال واوّل حديث الادراک بايجاب الصلوة علی من اسلم فی آخر الوقت او بلغ الحلم فيه او امرأة طهرت من الحيض اول مافی احاديث الاتمام بکونها منسوخة باحاديث النهی واما نحن معاشر الحنفية فتوجيهنا الذی ادّی اليه نظری وان کان ماخوذا من کلام من تقدمنا ان يقال ان روايات الاتمام والادراک تقتضی صحة الصلوة فيهما واحاديث منا النهی يحتمل امرين اما تأثيم المصلی فيهما مع صحة الصلوة واما بطلان الصلوة فيهما کما قال به الطحاوی فان النهی الشرعی يستعمل فی کلام المعنيين مثال الاول النهی عن الصلوة مقعيا او متخصرا ومثال الثانی النهی عن الصلوة بغير طهور.

وان خالجک قول الاصوليين ان النهی عن الافعال الشرعية يقتضی مشروعية الاصل مع فساد الوصف فهو اکثری لاکلی والا لا نتقض بکثير من المسائل.

وان رابک ان النهی فی الصلوة بغيرطهور قد وقع بصيغة النفی فاقتضی البطلان بخلاف النهی عن الصلوة فی الاوقات المکروهة فلم يوجد مايقتضی البطلان فازحه بورود هذا النهی ايضا بصيغة النفی فی بعض الروايات کما روی الشيخان عن ابی سعيد الخدری رضی الله تعالیٰ عنه قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم لاصلوة بعدالصبح حتی ترتفع الشمس ولاصلوة بعد العصر حتی تغيب الشمس (مشکوٰة٨٦ ج ١)

وروی مسلم عن عبدالله الصنابحی رحمه الله تعالیٰ فی صلوة العصر قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم ولاصلوة بعدها حتی تطلع الشاهد.(مشکوٰه ٨٧ ج ١)

وروی رزين عن ابی ذر رضی الله تعالیٰ عنه قال سمعت رسول الله صلی الله عليه وسلم لاصلوٰة بعدالصبح حتی تطلع الشمس ولا بعدالعصر حتی تغرب الشمس (مشکوٰة ٨٧ ج ١)

فلما احتمل النهی الامرین ینظر ان الاحتیاط فی ای الامرین والصلوة محل احتیاط بلیغ فظاهر ان الاحتیاط فی الحمل علی البطلان لان القضاء اذاً یکون فرضاً بخلاف احتمال الکراهة فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضة لا بطلان نفس الصّلوٰة لان المقتضی للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط محفوظ مع القول بصحّة النفل فبهذا الوجه قد جاء التعارض بین احادیث النهی وینبغی ان یکون هذا هو التفسیر لقول علمائنا بوقوع التعارض بین قسمی الرّوایات فلما وقع التعارض رجعنا الی القیاس کماهوحکم التعارض ولیس معنی هذا الرجوع ترک الاحادیث والعمل بالقیاس بل معناه ترجیح بعض محتملات الاحادیث بالقیاس ثم العمل به من حیث انه حکم الحدیث لا من حیث انه حکم القیاس فافهم فلمارجعنا الی القیاس حکم القیاس بترجیح توجیه یقتضی البطلان فی احادیث الفجر وبترجیح توجیه یقتضی الصحة فی احادیث العصر فعملنا فی الفجر باحادیث البطلان واوّلنا احادیث الاتمام وعملنا فی العصر بالعکس فحکمنا ببطلان الصّلوٰة فی الفجر وبصحتها فی العصر فلم یفت منا عمل بشیٔ من الاحادیث بالظاهر فی بعضها وبالمؤول فی بعضها.

والآن بقی امران:

الاول ماوجه القیاس فی الصلا تین ؟

الثانی ماالتأویل فی الاحادیث؟

بیان الاوّل:

ان الفجروقت الشروع قبل طلوع الشمس وجب کاملًا لکمال السبب وهو الوقت وباطلوع صار الوقت ناقصاً وصارت الصّلوٰة ناقصة فلا یتأدی الکامل بالناقص ففسدت والعصر وقت الشروع قبل المغرب وجب ناقصا لنقصان الوقت فاداه کما وجب فلم تفسد هذا.

بیان الثانی:

ان معنی قوله علیه السلام فقد ادرک ماقاله الطحاوی رحمه الله تعالیٰ ومعنی فلیتم انه لایبطل التحریم بل یمضی فی الصلوة لانه ان لم یتأد فرضاً فقد صحت نفلاً کما فی الدر المخار کما هو الحکم فی الحج الفاسد ومعنی فلم تفت صلوته لم یفت وقت صلوته بل کان مدرکاً للوقت فیکون حاصل معناه هو معنی فقد ادرک.

تفصیل المقام:

ان تأخیره صلی اللّٰه علیه وسلم قضاء الصلوٰة الی ارتفاع الشمس مع قوله علیه السلام من نسی صلوة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه مسلم وفی رواية لا كفارة لها الا ذٰلک (صـ ۲۴۱ ج ۱) الدال علی وجوب التعجيل فی القضاء اذا لم يكن عذر قوی وهو المذهب ايضاً كما فی الدر المختار مع ردالحتار (۷۵۵ ج ۱) ونصه التأخير بلا عذر كبيرة لا تزول بالقضاء بل بالتوبة اذاقضاها واثم التأخير باق بحر اهـ وفی الدر ايضاً ويجوز تأخير الفوائت وان وجبت علی الفور لعذر السعی علی العيال وفی الحوائج علی الاصح اهـ قال الشامی تحت قوله ويجوز تأخير الفوائت ای الكثيرة (قلت و هذا القيد باعتبار مفهوم المخالفة و هو معتبر فی كتب القوم و ان لم يكن معتبراً عندنا فی الكتاب و السنة علی ان الفوائت لو كانت اقل من هٰذا الحد لا يجوز تأخير ادائها قاله الشيخ ۱۲ منه) المسقطة للترتيب اهـ (صـ٦٨ ج ۱) فيه دليل علی ان مابين طلوع الشمس وارتفاعها وقت ناقص لايصلح للفرائض ولوفائتةً والا لما اخرها فلما ثبت كونه غير صالح للفرض واذا طلعت الشمس فی اثنائه يقع بعض الفرض فی هذا الوقت فيحكم بفساده.

لايقال كان ههنا عذران:

احدهما التحرز عن الكراهة الزمانية المفهومة من قوله صلی اللّٰه علیه وسلم فی حديث عمرو بن عنبسة واذا طلعت فلاتصل حتّٰی ترتفع فانها تطلع بين قرنی شيطان.

ثانيهما التحرز عن الكراهة المكانية كمايشعر به قوله صلی اللّٰه علیه وسلم فی حديث ابی هريرة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه فان هذا منزل حضرنافيه الشيطان فاين فيه الدلالة علی كون التأخير للكراهة الزمانية وانها مفسدة للفرض.

لانا نقول حضور الشيطان لا يصلح مانعاً اذا قدعرض للنبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی صلوٰته فلم يخرج منها حتی اتمها وقال لولا دعوة اخيناسليمان عليه السلام لاصبح موثقا يلعب به ولدان المدينة والحديث مشهور فی الصحاح فاستحال ان يكون التأخير لذٰلک سيما وفی حديث ابی قتادة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه انه اخر الصّلوٰة الی ان ارتفعت الشمس ثم صلاها (وفی حديث عمران بن حصين برواية الحسن ثم انتظر حتی استعنت الشمس وفی حديث نافع بن جبير عن ابيه ثم قعد واهنيهةً كما مر فی المتن ففيه ان تأخيره انما كان

ليحل وقت الصّلوٰة لا لماسواه كذا فى المعتصر من المختصر (صـ ۴۵ ج۱) وقد صرح بذلك ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما كما سيأتى وقال فلم يصل حتى ارتفعت وكان سبب التأخير عنده التحرز عن كراهة الوقت فقط والصحابى اعرف بعلة فعل الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره وبالجملة فان الكراهة المكانيّة لا تصلح سبباً للتأخير وانما يستحب التحول لاجلها الى مكان اٰخر اذا وجد مسوغ للتأخير مستقل وليس هو هناك الا الكراهة الزمانية فحسب فتم ماقلناان تأخيره صلى الله عليه وسلم قضاء الصلوٰة الى ارتفاع الشمس مع وجوبه على الفور دليل على كون الوقت غير صالح للفرض.

فان قيل سلمنا ان سبب التاخير هو الكراهة الزمانية ولكن فيه احتمالان.

الاوّل ما قلتم الى الكراهة الشديد التى لا تجتمع مع الصحة.

الثانى الكراهة الحنيفة وهى ليست كذلك كما لا يخفى.

قلنا من ابتلى ببليتين يختار اهونهما وقد اختار النبى صلى الله عليه وسلم تأخير الصلوٰة الى ارتفاع الشمس فثبت ان الكراهة فى قضائها عندطلوع الشمس اشدوايضا فالصلوة محل الاحتياط وهو فيما قلنا فانا اذا حكمنا بالفساد يكون قضاء تلك الصلوٰة فرضاً واذا حكمنا بالكراهة الخفيفة لايكون القضاء فرضاً فقلنا بالكراهة الشديدة التى لا تجتمع مع الصحة ويؤيد نامنع بعض الصحابة عن قضاء الفجر فى هذا الوقت قبل الارتفاع كما سيأتى.

فان قيل ورد النهى بعد صلوٰة الصبح الى ان تطلع الشمس وبعد صلوة العصر حى تغرب وخص بالتطوع اتفاقا وصح قضاء الفائتات فيهما فليكن النهى فى هٰذه الاوقات كذلك.

قلنا النهى فيهمالمعنى فى الصلوة بدليل ان من صلى الصبح او العصر ليس له ان يصلى فيهما التطوع ومن لم يكن صلاهما له ان يصلى فيهما (اى ركعتين تطوعاً قبل صلوة الصبح وما شاء من النوافل قبل العصر) والوقت بالنسبة اليهما واحد وفى الاوقات الثلثة النهى لمعنى فى الوقت لقوله تطلع بين قرنى الشيطان ونحوه فافترقا فلا يجوز قياس احد هما على الاٰخر واذا كان النهى لمعنىً فى الوقت لا يجوز فيه صلوة اصلاً سواء كانت فرضاً او نفلاً او فائتةً لانها تستدعى وقتا صالحاً لها وهذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التى ذكرها لنبى صلى الله عليه وسلم وهى عامة لا تختص بصلوٰة دون صلوٰة الا ان النفل يصح فيهما مع الكراهة لما ثبت فى

الاصول ان النهي عن الافعال الشرعية تستدعي مشروعيتها في الجملة والا لم يكن للنهي معنىً واما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية بل ينقلب نفلا لان النهي عن الصلوٰة في هذه الاوقات انما تستدى المشروعية في الجملة لا على صفة الكمال ويكفي لها الصحة نفلًا كما لا يخفى لانه من ادنىٰ مراتب الصحة والضروري انما يتقدر بقدر الضرورة وقد صرح فقهاء نا رحمهم الله تعالىٰ بانقلاب فرض الفجر نفلاً بطلوع الشمس من غير فساده كما في الدر المختار اٰخر باب الاستخلاف (ص ۶۳۷ ج ۱)

واورد الحافظ في الفتح علينا فقال وفيه اي في قوله فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان رد على من زعم ان العلة فيه كون ذٰلک وقت الكراهة بل في حديث الباب انهم لم يستيقظوا حي وجد واحر الشمس ولمسلم من حديث ابي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه حتى ضربتهم الشمس وذٰلک لايكون الا بعد ان يذهب وقت الكراهة ا ھ (صـ ۳۸۰ ج ۱)

قلنا لا دليل فيه على الارتفاع قبل الاستيقاظ اذ يحتمل ان تكون طلعت بحرارتها كما هو موجود بالحجاز في حرها الى الاٰن كذا في المعتصر من المختصر (صـ ۴۵) ولا بد من هذا التأويل فقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالىٰ عنهما ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع اخرج النسائي بسند حسن وسكت عنه قال ادلج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس او بعضها فلم يصل حتى ارتفعت الشمس فصلى الحديث. (صـ ۱۰۲ ج ۱)

تفاضل انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام

عام طور پر واعظین کو دیکھا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل دوسرے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر بیان کرتے ہیں اور اس میں ایسی چیزیں بیان کرتے ہیں جو فی نفسہ غلط ہیں اور اگر کوئی چیز صحیح بھی تسلیم کرلی جائے تو بھی اس طریقہ سے فضیلت بیان کرنا جو دوسرے نبی کی تنقیص پر شامل ہو جائز نہیں۔

اس بارے میں بظاہر احادیث متعارض نظر آتی ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا تخیرونی علی الانبیاء اور فرمایا لا تقولوا انا خیر من یونس بن متی حالانکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مقامات پر اپنی فضیلت بیان فرمائی چنانچہ فرماتے ہیں "انا سید ولد اٰدم ولا فخر." اور فرمایا "انا صاحب اللواء یوم

القیامة وادم تحت لوائی." اور فرمایا "**انا کنت نبیا وادم بین الماء والطین.**" حدیث شفاعت میں بھی آپ نے اپنی فضیلت سب انبیاء علیہم السلام پر بیان فرمائی۔ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک قصیدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پڑھا جس میں آپ کو سب انبیاء علیہم السلام پر فضیلت دی گئی ہے۔ مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس قصیدہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

زجودش گر نبودے راہ مفتوح
بجودی کے رسیدے کشتی نوح

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قصیدہ پر انکار نہیں فرمایا۔

ان روایات متعارضہ میں وجہ تطبیق یہ ہے کہ طرز بیان اگر ایسا ہے کہ وہ کسی نبی کی تنقیص کا موہم نہ ہو تو جائز ہے اور جہاں ایک نبی کا دوسرے نبی سے مقابلہ کر کے ایک کو ترجیح دی جائے چونکہ اس میں دوسرے نبی کی تنقیص ہوتی ہے اس لیے جائز نہیں۔ جن مواقع پر آپ نے اپنی تفضیل سے منع فرمایا ہے وہ ایسے ہی تقابل کے مواضع تھے۔ چنانچہ **لا تخیرونی علی الانبیاء** اُس وقت فرمایا جبکہ ایک یہودی کا مسلمان سے جھگڑا ہوا۔ مسلمان نے کہا **واللہ اصطفی محمدا صلی اللہ علیہ وسلم علی العٰلمین** اور یہودی نے کہا **واللہ الذی اصطفیٰ موسیٰ علیہ السلام علی العٰلمین** تو اس مسلمان نے یہودی کو طمانچہ مار کر کہا **علی محمد ایضًا**؟ وہ یہودی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شکایت لے کر آیا آپ نے سارا واقعہ سنا تو فرمایا **لا تخیرونی علی الانبیاء.**

غرضیکہ جہاں دو نبیوں میں تقابل ہو رہا ہو جس میں ایک کی تفضیل دوسرے کی تنقیص کو مستلزم ہو تو اس قسم کی تفضیل سے منع فرمایا۔

واعظین عموماً مندرجہ ذیل وجوہ فضیلت بیان کرتے ہیں:

① حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر لاٹھی مار کر پانی نکالا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے پانی نکلا جبکہ آپ نے ایک پیالہ میں ہاتھ ڈالا تو پانی کا فوارہ پھوٹ پڑا۔ پتھر سے پانی نکلنا کچھ بعید نہیں پتھروں سے تو چشمے نکلتے ہی ہیں انگلیوں سے یعنی انسان کی ہڈی اور گوشت سے چشمہ جاری ہو جانا یہ بڑا کمال ہے۔

② کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کی تجلی دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہو گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم عرش پر تشریف

لے گئے اور بلا حجاب اللہ تعالیٰ کو دیکھا مگر بیہوش نہیں ہوئے۔

③ موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو لے کر جا رہے تھے کہ فرعون کے لشکر نے تعاقب کیا۔ بنی اسرائیل نے جب دیکھا کہ سامنے دریائے نیل ہے اور پیچھے فرعون کا لشکر ہے تو گھبرائے۔ اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ﴿ان معی ربی سیھدین﴾ اس کلام میں ایک نقص تو یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اپنے نفس کو لفظ رب پر مقدم کیا اور دوسرا یہ کہ رب کی معیت صرف اپنے ساتھ بیان کی اور قوم کو چھوڑ دیا۔ اس کے برعکس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غار ثور میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جواب میں فرمایا ﴿لا تحزن ان اللّٰہ معنا﴾ اس میں اللّٰہ کے لفظ کو مقدم فرمایا اور معنا کہہ کر معیت الٰہیہ کو عام رکھا صرف اپنے ساتھ مختص نہیں کیا۔

④ حضرت نوح علیہ السّلام نے بددعا کر کے ساری قوم کو غرق کرادیا۔ اس کے برعکس طائف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے کہ اگر حکم ہو تو میں ان لوگوں کو ان دو پہاڑوں کے درمیان کچل دوں۔ آپ نے فرمایا کہ میں رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

یہ وجوہ ترجیح اگر صحیح ہوتیں تو بھی ان کا اس طریقہ سے بیان کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس میں دوسرے انبیا علیہم الصلوٰۃ السلام کی تنقیص ہے۔ ایک بھائی کی تعریف یوں کی جائے کہ وہ اس کے دوسرے بھائی کی تنقیص کو متضمن ہو تو باعثِ مسرت ہونے کی بجائے غیظ وغضب کا سبب ہوتی ہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ یہ وجوہ فضیلت جو اوپر بیان گئی ہیں فی نفسہ غلط ہیں۔

① اس میں موسیٰ علیہ السلام کی بھی تنقیص ہے اور ساتھ ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی تنقیص ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی تنقیص تو ظاہر ہے کہ وہ معجزہ جسے اللہ تعالیٰ نے بار بار بطور امتنان ذکر فرمایا ہو اس کے متعلق یہ کہہ د کہ ''کوئی بڑی بات نہیں'' کتنی بڑی جرأت ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص یوں ہے کہ کسی روایت سے یہ ثابت نہیں کہ آپ کی انگلیوں سے پانی نکلا بلکہ حقیقت اس واقعہ کی یوں ہے کہ آپ نے پانی میں ہاتھ رکھا جس کی برکت سے وہ پانی زیادہ ہوگیا اور انگلیوں کے درمیان سے اُبھرتا نظر آرہا تھا۔ ایک معجزہ کا دعوے کر کے اسے ثابت نہ کرسکنا موجبِ تنقیص ہے۔ لہٰذا یہ وجہ ترجیح وتفضیل دوستیِ نادان کی حیثیت رکھتی ہے۔

② گھر میں بیٹھ کر کوئی بات کر لینا سہل ہے۔ کمال تو یہ ہے کہ خصم کے سامنے بات کریں غور کیجیے! کہ اگر ہم

یہی وجہ ترجیح کسی یہودی کے سامنے بیان کریں اور وہ جواب میں یوں کہہ دے کہ ہمارا نبی تو اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر بیہوش ہوا اور تمھارا نبی ایک دفعہ جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر بیہوش ہو گیا تو ہمارے پاس سوائے ندامت کے اس کا کیا جواب ہوگا؟

حقیقت یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو تجلی عالم دنیا میں ہوئی تھی اور عالمِ دنیا کے قویٰ ضعیف ہیں جو تجلی الٰہی کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر بیہوش ہو جانا اسی وجہ سے تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج پر تشریف لے گئے تو آپ کو وہاں کے حالات دکھانے کے لیے اس عالم کے مناسب قویٰ عنایت کر دیے گئے تھے۔ چنانچہ معراج سے قبل آپ کا شق صدر اور غسل بماء زمزم اسی لیے کیا گیا تھا کہ آپ میں عالمِ اعلیٰ کی قوت پیدا ہو جائے۔ لہٰذا ایک عالم کو دوسرے پر قیاس کرنا جہالت ہے۔

پھر قصۂ معراج میں عرش سے تجاوز کر جانا وغیرہ بہت سی خرافات ایسی بیان کی جاتی ہیں جو اصول شریعت کے خلاف ہیں۔ اور رؤیت باری تعالیٰ میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں **من زعم انه رایٰ ربه فقد اعظم علی الله الفریة.** اگرچہ قول رؤیت راجح ہے۔

③ یہ ایسی غلطی ہے کہ اس میں بعض مصنفین بھی مبتلا ہو گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ علیہ السلام دونوں کا کلام اپنی اپنی جگہ بلاغت کے اعلیٰ معیار پر ہے اور اپنے اپنے مواقع ومحل کے عین مناسب ہے۔ اگر موسیٰ علیہ السلام ''ان اللہ معنا'' فرماتے تو کلام میں بلاغت نہ رہتی۔ اسی طرح اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ''انی معی ربی'' فرماتے تو موقع کے غیر مناسب ہونے کی وجہ سے کلام بلیغ نہ رہتا۔

تعجب ہے علامہ تفتازانی پر کہ فنِ فصاحت وبلاغت میں تصنیف کر رہے ہیں اور اسی میں غلطی کر رہے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو کلام موسیٰ علیہ السلام پر ترجیح دے رہے ہیں۔ غالباً یہ غلطی علامہ بیضاوی رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی ہوئی ہے۔

اب ذرا تفصیل ملاحظہ ہو جس سے ثابت ہوگا کہ ہر نبی کا کلام اپنے موقع میں نہایت بلیغ ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم اس قدر ضعیف الایمان واقع ہُوئی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے نبی کے ساتھ جا رہے ہیں اور نبی بھی ایسا کہ اس کے معجزات صرف معقول نہیں تھے بلکہ محسوس مبصر تھے جس سے کم عقل آدمی بھی یقین حاصل کر سکتا ہے۔ اس حالت میں ان لوگوں کو اپنی گرفتاری کا وہم تک نہ آنا چاہیے تھا۔ مگر انھوں نے لشکرِ فرعون کو دیکھتے ہی وسوسہ تو کیا یقینی طور پر کئی تاکیدات کے ساتھ حکم لگا دیا **انا لمدرکون** لفظ انّا اور لام تاکید اور جملہ اسمیہ لا کر اس یقین

کے استحکام کو ظاہر کیا۔ اب قابل غور مقام ہے کہ ایسی قوم جسے خدا اور رسول کے وعدے پر اطمینان نہ ہو اور وہ اس کے خلاف کا یقین رکھتی ہو اور اسے تین تاکیدات سے بیان کر رہی ہو یعنی یقیناً یقیناً یقیناً پکڑے لیے گئے تو ایسی قوم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت اور مدد کیسے ہو سکتی ہے؟ لہٰذا موسیٰ علیہ السلام نے "انّ معی ربّی" میں بغرض حصر "معی" کو مقدم کیا اور ضمیر متکلم مفرد لائے کہ صرف میرے ہی ساتھ میرے رب کی معیت ہے، اس کی برکت سے تم بھی بچ جاؤ گے، ورنہ تم تو اس لائق ہو کہ یا فرعون کے ظلم کا شکار ہو جاؤ یا دریا میں غرق ہو جاؤ۔ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رب کی معیت صرف میرے ساتھ ہے، تم اس معیت کے لائق نہیں ہو۔ پس اگر ان اللّٰہ معنا فرماتے تو خلاف مقصود ہوتا۔ لہٰذا کلام بلاغت کے معیار سے بالکل گر جاتا۔

اس کے برعکس غار ثور میں صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کامل تھا اور بطور وسوسہ جو یہ لفظ زبان پر آئے کہ اگر کفار ذرا جھک کر دیکھیں تو ہمیں پکڑ سکتے ہیں، اوّلاً یہ صرف وسوسہ کے درجہ میں تھا جس پر مواخذہ نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اس وسوسہ کا منشأ خوف علی النفس نہیں تھا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف تھا، جو دلیل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کمال محبت اور کمال ایمان کی۔ چنانچہ لاتخف کی بجائے لاتحزن اس کی وضاحت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ خوف نفس پر ہوتا ہے اور حزن کسی محبوب چیز کے جدا ہونے پر ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خوفِ نفس نہیں تھا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جُدا ہونے کا خطرہ تھا۔

لہٰذا آپ نے ''ان اللہ معنا'' فرما کر واضح فرما دیا کہ صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایمان اتنا کامل ہے کہ جیسے اللہ کی معیت میرے ساتھ ہے اسی طرح ان کے ساتھ بھی ہے۔ اگر اس موقع پر آپ ''ان معی ربی'' فرماتے تو مقصود ادا نہ ہوتا اور کلام میں بلاغت نہ رہتی۔

④ حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں یہ کہنا کہ انھوں نے بددعا کے ذریعہ قوم کو تباہ کرا دیا، یہ قرآن سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ قرآن کریم میں اگر حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کو قوم پر بڑی شفقت تھی اور کسی صورت میں بھی انھیں ان کا ہلاک ہونا پسند نہ تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں ﴿لا تبتئس بما کانوا یفعلون۔﴾ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوح علیہ السلام کو قوم کی بدعملی پر دکھ ہوتا تھا جو شفقت اور محبت کی دلیل ہے۔ دشمن کی بدعملی پر دکھ نہیں ہوا کرتا بلکہ مسرت ہوتی ہے۔

ساڑھے نو سو سال تک حضرت نوح علیہ السلام ان کی بدعملی پر دکھ اُٹھاتے رہے۔ ساڑھے نو سو سال کی مدت قابل

غور ہے۔ کہنے میں آسان ہے مگر اتنی مدت تک بدعملیاں دیکھتے رہنا اور اس پر غمناک ہوتے رہنا، پھر بھی صبر واستقلال کا دامن نہ چھوڑنا بہت بڑا معجزہ ہے۔ اس کے باوجود جب ان کے غرق کا حکم ہوتا ہے تو نوح علیہ السلام بہت اصرار اور الحاح سے ان کی سفارش فرماتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے ﴿لا تخاطبنی فی الذین ظلموا انہم مغرقون﴾ اس سے ثابت ہوا کہ نوح علیہ السلام نے سفارش کی تھی، جس سے روکا جا رہا ہے۔ اور بلاغت کا تقاضا ہے کہ انکار کی شدت کے مطابق جواب میں شدت اور تاکید ہوتی ہے، یعنی جواب کی تاکید انکار کی تاکید پر دلیل ہوتی ہے۔ اب دیکھیے کہ ﴿لا تخاطبی فی الذین ظلموا﴾ میں کس قدر تاکیدات ہیں۔ اوّل یہ کہ لا تشفع کی بجائے لا تخاطبنی فرمانا بڑی تاکید ہے کہ ان کے بارے میں مجھ سے کوئی بات تک مت کرو اور فی الذین ظلموا سے ان کی قباحتِ شان کو ذکر کر کے نوح علیہ السلام کو سمجھانا، پھر لفظ ان اور جملۂ اسمیہ سے مؤکد کرنا، یہ سب امور اس پر دال ہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کا انکار یعنی شفاعت پر اصرار بہت شدید تھا مگر اس کے باوجود یہ شفاعت قبول نہیں ہوئی اور غرق کا حکم محکم ہو گیا۔

مگر اس کے باوجود بھی نوح علیہ السلام اس تاک میں رہے کہ کہیں سے سفارش کا کوئی موقع اور کوئی حیلہ مل سکے۔ چنانچہ اپنے بیٹے سے متعلق ذرا سی گنجائش پائی تو فوراً سفارش کر دی۔ اسے شفقتِ پدری کا خاصہ نہیں کہا جا سکتا۔ اوّلاً اس لیے کہ نبی کا تعلق ساری اُمّت کے ساتھ باپ جیسا ہوتا ہے۔ ثانیاً اس لیے کہ اولاد اگر انکار کرتی ہے تو اس پر غیظ وغضب دوسروں کی بنسبت زیادہ ہوتا ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کو جب بیٹے کے انکار پر بھی اتنی شفقت تھی تو دوسروں پر تو اس سے زیادہ ہوگی۔ غرضیکہ بیٹے کی سفارش اس حیثیت سے نہیں تھی کہ وہ بیٹا ہے، بلکہ اس وجہ سے تھی کہ کسی اور کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی تھی۔

اس کے بعد بیٹے کی سفارش میں بھی جب حضرت نوح علیہ السلام کو سخت تنبیہ کی گئی اور بار بار سفارش کرنے پر اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا احتمال گزرا تو اس کے تدارک کے لیے اور اپنی رضا کو اللہ تعالیٰ کی رضا میں فنا کرنے کے لیے عرض کیا ﴿لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا﴾ پس یہ دعا اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کے لیے تھی۔

اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ نوح علیہ السلام کی بددعا ہی سے یہ عذاب آیا ہے تو کئی افراد بلکہ کئی قبائل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بددعا کرنا بھی ثابت ہے۔ پس بددعا کرنے یا نہ کرنے کے مواقع کو انبیاء علیہم السلام ہی خوب جانتے ہیں۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت نوح علیہ السلام کے مقام پر ہوتے تو آپ بددعا فرماتے اور اگر طائف

میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ حضرت نوح علیہ السلام ہوتے تو یقیناً آپ بھی بددعا نہ فرماتے۔

فقط والحمدلله أولا وآخرا وَالصّلوٰة والسّلام على رسوله الكرام خصوصا على سيّدالأنام مااختلفت الليالي والأيام وهو خير ختام.

(شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی) **رشید احمد** (صاحب نور اللہ مرقدہ)

۸ محرم الحرام سنہ ۱۳۸۷ھ یوم الاربعاء

الحجاز کراچی